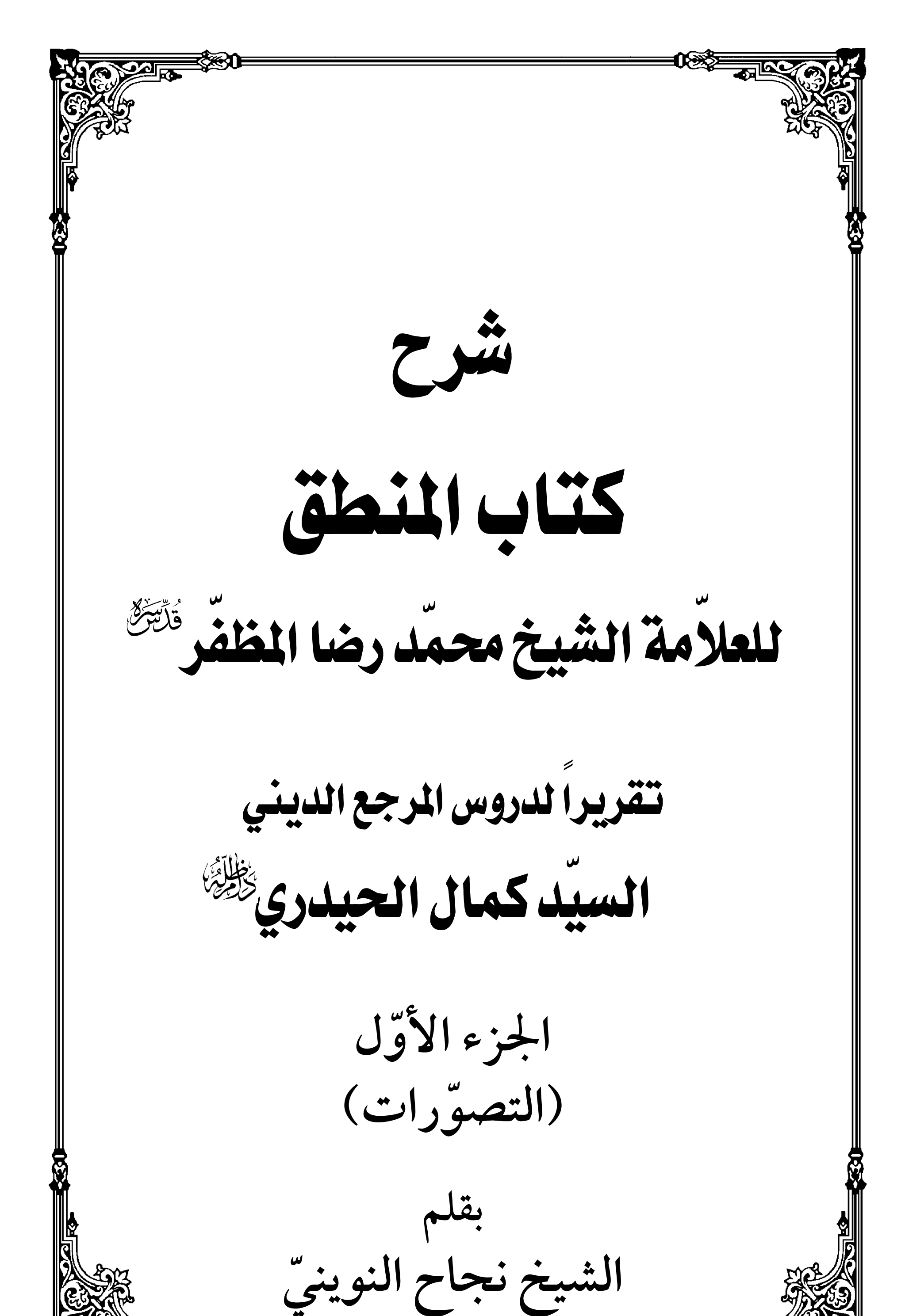


شرح

كتاب المنطق

للعلاّمة الشيخ محمّد رضا المظفّر قدّس سرّه

تقريراً لدروس المرجع الديني

السيّد كمال الحيدري دام ظلّه

الجزء الأوّل

(التصوّرات)

بقلم

الشيخ نجاح النوينيّ

مؤسسة الإمام الجواد عليه السلام
للفكر والثقافة

الكاظمية المقدّسة ـ باب الدروازة

١٤٣٦هـ ـ ٢٠١٥م

يطلب من

- مؤسسة الإمام الجواد عليه السلام للفكر والثقافة؛ بغداد
  ٠٠٩٦٤ـ٧٧٠٧٩٠٠٨٤٢
  ٠٠٩٦٤ـ٧٨٠٠٢٣٠٠٢٩
- مؤسسة الثقلين للثقافة والإعلام؛ كربلاء
  ٠٠٩٦٤ـ٧٨٠١٤٢١١٩٤
- معرض الكتاب الدائم؛ النجف الأشرف
  ٠٠٩٦٤ـ٧٧١١٦٤١٦٦٩
- مكتبة زين العابدين؛ البصرة ـ الطويسة
  ٠٠٩٦٤ـ٧٧٠٦٠٧٢٢٧١
- مكتبة دار الأمير؛ الناصرية ـ الحبوبي
  ٠٠٩٦٤ـ٧٨٠٣٠٩٨٤٩١

بِسْمِ ٱللَّهِ ٱلرَّحْمَٰنِ ٱلرَّحِيمِ

شكر وتقدير

بسم الله الرحمن الرحيم

الحمد لله ربّ العالمين والصلاة والسلام على سيّدنا محمّد وعلى آله الطيّبين الطاهرين.

لا يختلف اثنان في أهمّية المنجز المعرفيّ للعلّامة المجدّد الشيخ محمّد رضا المظفر قدّس سرّه؛ فقد ساهمت جهودُه في رفد وإثراء مكتبتنا بأحد أشهر الكتب المنطقيّة التي عرفتها العقود الأخيرة، وهو كتابه الموسوم بـ(المنطق) بأجزائه الثلاثة، هذا الكتاب الذي لا يزال حاضراً بالدرس والتدريس في عموم حوزاتنا العلميّة.

وقد حصل لنا ـ في سالف الأيّام ـ توفيق تدريس هذا الكتاب لثلّةٍ من طلبة العلوم الدينيّة في إطار المشروع التدريسيّ في حوزة قم المقدّسة، وحاول الحجّة الفاضل الشيخ نجاح النوينيّ (دام توفيقه) أن يعدّ تلك الدروس ويقرِّرها ويخرجها بالصيغة الماثلة أمامكم، فوجدتُ ـ بعد ملاحظتها ـ أنّها استطاعت أن تستوعب التفاصيل التي عرضتُ لها بعمقٍ وحسن بيان، ومن ثمّ فهي تعبّر عن جهدٍ فكريّ وعلميّ بذله الكاتب من أجل توضيح هذه الأفكار.

وإذ أبارك له هذه المواهب، وأقدّر فيه هذه القابليّات، أدعو الله العليّ القدير أن يأخذ بيده لما فيه المزيد من الرقيّ والتقدّم، في طريق تحقيق وتنفيذ دراساتٍ أخرى، إنّه وليّ التوفيق.

وتجدر الإشارة إلى جهود العلّامة الحجّة الشيخ عبد الله الأسعد في مجال المراجعة والتدقيق العلميّ لصياغة هذا الكتاب، كما قام مشكوراً بحلّ التمارين

التي أضافها العلّامة المظفّر قدّس سرّه في آخر كلّ مبحثٍ من مباحث كتابه المزبور، فللّه درّه، وعليه أجره.

ولابدّ من تقديم الشكر لما بذله الأستاذ عبد الرضا افتخاري من جهودٍ في مجال المراجعة والتدقيق اللغويّ، وكادر مؤسّسة الإمام الجواد عليه السلام للفكر والثقافة، لاسيّما الأخ لؤي السليمان لما بذله من جهد ودقّة في مجال الإخراج الفنّي لهذا الكتاب؛ أسأل الله تعالى أن يوفّق الجميع لما فيه الخير والصلاح، وأن يجعل أعمالهم خالصةً لوجهه الكريم، إنّه سميع الدعاء.

كمال الحيدري

١ محرّم الحرام ١٤٣٢هـ

مقدّمة المقرّر

بسم الله الرحمن الرحيم

الحمد لله ربّ العالمين والصلاة والسلام على أشرف خلقه أجمعين محمّد وآله الطيّبين الطاهرين، وبعد:

كان من دواعي سروري وفخري أن أوفَّق لتقرير درس سيّدنا الأستاذ آية الله السيّد كمال الحيدري، متّعنا الله بطول بقائه، في كتاب منطق العلاّمة الحجّة الشيخ محمّد رضا المظفّر قُدّس سرّه وأحظى بعنايته الكريمة، وقد بذلتُ وسعي في أن أخرجه بعبارةٍ سهلةٍ بيّنةٍ في توضيح المقصود، محافظاً على بيان السيّد الأستاذ ما أمكن.

وقد أوردتُ متن المصنّف ـ في مقاطع ـ أوّلاً ثمّ أعقبته بشرح المطالب شرحاً مزجياً واضعاً المتن هذه المرّة بين معقوفتين [] وبخطٍّ غامقٍ مختلفٍ عن شرح الأستاذ، تسهيلاً للطالب[1].

(١) في هذه الطبعة الجديدة والمنقّحة، اكتفينا بذكر متن المصنّف مرّة واحدة، ممتزجاً مع الشرح، وبدون معقوفتين، وحذفنا ما أورده المقرّر في مقاطع أوّلاً؛ تحاشياً للتكرار، ولكي يأتي الشرح في أجزاءٍ ثلاثة تطابق الأجزاء الثلاثة التي قسّم المصنّف إليها كتابه، ولكنّا ميّزنا نصوص الماتن بلون أحمر.

ولا تفوتنا الإشارة في المقام إلى أنّنا قمنا في هذه الطبعة بإعرابِ متن المصنّف ـ أي: تحريك أواخره ـ إضافة إلى مقابلته مع نسخةٍ محقّقة. وبذلنا المزيد من الدقّة، فتخلّصت هذه الطبعة من كثيرٍ من الأخطاء الطباعيّة أو السقوط أو الزيادات، خاصّةً في المخطّطات والجداول. نرجو بذلك تقديم الأفضل للطلبة الأعزّاء. (المؤسّسة).

نسأل الله سبحانه وتعالى أن يجعله بضاعةً رابحةً لنا، يوم لا ينفع فيه مالٌ ولا بنون، إلّا من أتى الله بقلبٍ سليم، وأن يوفّقنا لخدمة دينه الحنيف.

نجاح النوينيّ
دمشق/ السيّدة زينب عليها السلام
١٣/ شعبان المعظّم/ ١٤٣٠

تمهيد

قبل الدخول في البحث، لا بأس بالإشارة إلى نقطتين:

النقطة الأولى: من الواضح أنّ علم المنطق ليس من العلوم التي ابتدعها علماء المسلمين وولَّدها فكرهم، بل هو علمٌ دُوِّن وجُمعت مسائله قبل الإسلام، جاءنا من الفكر اليونانيّ، وبالخصوص من (أرسطوطاليس) وقد ترجمه إلى العربيّة (حنين بن إسحاق) في أدقّ ترجمةٍ له، كما يقول أهل الخبرة.

النقطة الثانية: من هو (أرسطوطاليس) الذي يأتي ذكره على الألسنة كثيراً في المنطق، وفي الفلسفة، وفي الطبيعيّات، والإلهيّات؟ هل هو واضع علم المنطق؟ هل هو مؤلّف علم المنطق؟ وما هي قيمة الرجل في الروايات الواردة عندنا؟ وما قيمته في كلمات الأعلام من الفلاسفة والمناطقة؟

في مقام الجواب عن السؤال الأوّل (مَن هو أرسطوطاليس؟)، لابدّ أن نشير إلى بعض النقاط التي ذكرها أستاذنا الشيخ حسن زادة آملي حفظه الله، حيث قال: إنّ ولادته كانت سنة (٣٨٤ ق. م) وعاش زهاء ثلاثٍ وستّين سنة، وتوفّي سنة (٣٢٢ ق.م).

نقل ذلك عن الشهرستاني في كتاب (الملل والنحل) حيث يقول: هو نيقاموس، وهو المقدَّم المشهور، والمعلّم الأوّل، والحكيم الفاضل المطلق عندهم، وإنّما وُلد في أوّل سنة مُلك أردشير بن زادة في فارس، فلمّا أتت عليه سبع عشرة سنةً أسلمه أبوه إلى أفلاطون فمكث عنده نيّفاً وعشرين سنة[1].

وإنّما سمّي بالمعلّم الأوّل لأنّه واضع التعاليم المنطقيّة ومخرجها من القوّة إلى

---

(١) انظر: شرح المنظومة، قسم المنطق: ج١، ص٦٢.

الفعل، وحكمه حكم واضع علم النحو في اللغة، والعروض في الشعر، فإنّ نسبة المنطق إلى المعاني التي هي في الذهن هي نسبة النحو إلى الكلام، والعروض إلى الشعر، فكما نحتاج إلى علمي النحو والعروض الذي وضعه (الفراهيدي) كذلك لا يمكننا أن نتعرف على المعاني إلّا بعلم المنطق.

وفي مقام السؤال عن موقع الرجل في رواياتنا وورود ذكره فيها، نقول: نقل شيخنا الأستاذ حسن زادة عن كتاب (محبوب القلوب) للديلمي، قال: جاء في الأثر: إنّ عمرو بن العاص قدم من الإسكندريّة على سيّدنا رسول الله صلّى الله عليه وآله فسأله عمّا رأى في الإسكندريّة في مصر؟ فقال: رأيت قوماً يتطلّسون، رأيتهم يجتمعون حلقاً ويذكرون رجلاً يقال له أرسطوطاليس، لعنه الله! ـ وهذا يدلّ على أنّ اسم الرجل لم يكن معروفاً لدى العرب، ولذلك لعنه عمرو بن العاص ـ فقال له رسول الله صلّى الله عليه وآله: **مه يا عمرو؛ إنّ أرسطوطاليس كان نبيّاً فجهله قومه**[1].

ومع غضّ النظر عن سند الرواية وصحّة متنها، نقتصر على موضع الشاهد منها وهو قوله صلّى الله عليه وآله (كان نبيّاً فجهله قومه).

ثمّ قال الديلمي: أقول: ويؤيّد هذه الرواية ما نقله السيّد الطاهر ذو المناقب والمفاخر رضيّ الدين عليّ بن طاووس في كتابه (فرج المهموم في معرفة الحلال والحرام من علم النجوم) قولاً بأنّ أبرخس وبطلميوس كانا من الأنبياء وأسماؤهم هذه أسماء الأنبياء، ولكنها لما كانت أسماءً يونانيّة، لم نستطع أن نطبّقها على الأسماء الموجودة في القرآن الكريم، فتصوّرنا أنّ تلك الأسماء لأشخاصٍ آخرين غير الأنبياء الذين ورد ذكرهم في القرآن الكريم[2].

---

(١) انظر: شرح المنظومة، قسم المنطق: ج١، ص٦٣.

(٢) المصدر السابق.

أضف إلى ذلك أنّه ورد في كلام الإمام الصادق عليه السلام ـ كما في توحيد المفضَّل بن عمرٍو الجعفيّ، بعدما بيَّن عليه السلام له الدليل على إثبات وجود الله سبحانه وتعالى عن طريق الإتقان والصنع في نظام العالم ـ: «**وكان لهم** (يعني لليونانيين) **رجلٌ اسمه أرسطوطاليس، أثبت لهم وجود الله سبحانه وتعالى عن طريق المحرّك الأوّل**»[1].

إذن اسم (أرسطو) جاء على لسان الإمام الصادق عليه السلام أيضاً، وكفى بذلك مفخرةً له. ولسنا في المقام بصدد إثبات نبوّته أو نفيها وإنّما الكلام في بيان منزلته في الروايات الواردة عندنا وقد اتّضح.

ونختم التمهيد بذكر مقدّمتين:

المقدّمة الأولى: أقوال العلماء في أرسطو

الكثير من المحقّقين كالشيخ الرئيس وابن مسكويه وابن خلدون، عظّموا أرسطو تعظيماً لا حدّ له، وقبل بيان أقوالهم فيه لابدّ مِن الإجابة عن السؤال الذي أثرناه آنفاً وهو: مَن الذي وضع علم المنطق ومّن هو مدوّنه ومرتّب أبوابه؟ هل (أرسطوطاليس) أوّل من وضع علم المنطق وأوّل من دوّنه ورتّب أبوابه، وأنّه لم يكن قبله معروفاً أو مدوّناً ومرتّباً ـ كما يُفهم ذلك من بعض الكلمات ـ أم أنّه كان معروفاً ومدوَّناً قبل زمانه، كما هو صريح عبارته وعبارة غيره من الفلاسفة؟

يُنقل عن أرسطو أنه قال: «إنّا ما ورثنا عمّن تقدّمنا في الأقيسة إلّا ضوابط غير مفصّلة، وأمّا تفصيل الأقيسة وإفراد كلّ قياسٍ بشروطه وضروبه وتمييز المنتج عن العقيم، إلى غير ذلك من الأحكام، فهو أمرٌ قد كددنا فيه أنفسنا وأسهرنا أعيننا حتّى استقام على هذا الأمر. فإن وقع لأحدٍ ممّن يأتي بعدنا، فيه

---

(١) انظر: شرح المنظومة، قسم المنطق: ج١، ص٧١.

زيادةٌ أو إصلاحٌ فليصلحه، أو خللٌ فليسدَّه»[١].

إذن لم يكن علم المنطق على أوجه وكماله، بل كان في أوّل بدئه كطفلٍ لم ينضج ولم يصل إلى الكمال المطلوب، ولهذا كان أرسطو يوصي العلماء الذين يأتون بعده بأن يكملوا هذا العلم، ويسدّوا كلّ خللٍ يوجد فيه.

ولكنّ الرجل لا يدّعي أنّه ألّف علم المنطق كاملاً كما هو عليه اليوم، من الترتيب. ومع هذا فقد أنكر الشيخ الرئيس أبو عليّ الحسين بن سينا الذي بلغ بالمنطق الأرسطيّ إلى أوجه وكماله حيث كتب في منطق الشفاء أضعاف ما كتبه أرسطو في منطقه، أنكر أن يكون أحدٌ قد زاد على ما كتبه أرسطو أو أصلح فيه شيئاً أو وجد فيه خللاً أو أخذ عليه مأخذاً، على طول الفترة الممتدّة بين زمان (أرسطو) إلى زمان الشيخ الرئيس، وهي مدّةٌ طويلةٌ تناهز العشرة قرون، فكان ما ذكره هو التامّ الكامل والميزان الصحيح والحقّ الصريح.

وهذه شهادةٌ من إنسانٍ محقّقٍ في هذا الفنّ، كتب أوسع دورةٍ في المنطق، وهو منطق الشفاء الذي يقع في أربعة مجلّدات من الشفاء البالغ عشرة مجلّدات.

أمّا ابن خلدون، فبعد أن تعرّض لتعريف علم المنطق قال: «...إنّ الإنسان لمّا خلق الله له الفكر الذي به يدرك العلوم والصنايع...» إلى أن قال: «...فكان ذلك قانون المنطق. وتكلّم فيه المتقدّمون أوّل ما تكلّموا به جملاً ومتفرّقاً متفرّقاً. ولم تهذَّب طرقه ولم تجمع مسائله حتّى ظهر في يونان (أرسطو) فهذَّب مباحثه ورتَّب مسائله وفصوله وجعله أوّل العلوم الحكميّة وفاتحتها، ولذلك يسمّى بالمعلِّم الأوّل، وكتابه المخصوص بالمنطق يسمّى النصّ...»[٢].

---

(١) المصدر السابق: ص٧١.

(٢) مقدّمة ابن خلدون: الفصل الثالث والعشرون من الباب السادس من الكتاب الأوّل، في العلوم وأصنافها والتعليم وطرقه وسائر وجوهه وما يعرض ذلك كلّه من الأحوال.

في ضوء ما تقدّم تبيّن **أوّلاً**: أنّ المنطق كان موجوداً في اليونان قبل أرسطو، غاية الأمر أنّه لم يكن مهذّباً ولم يكن منقّحاً ومؤلّفاً بالطريقة التي نجدها اليوم، وأنّ (أرسطو) قام بتهذيب مباحثه وترتيب مسائله وفصوله.

ثانياً: أنّ هذا العلم مستوردٌ من اليونان وليس وليد فكر علماء المسلمين، وأنّ (أرسطوطاليس) ليس هو الواضع له، بل هذّبه كما تقدّم، وهذا لا يعني أنّ المناطقة المسلمين لم يضيفوا شيئاً على ما أنجزه أرسطو، بل كان لهم ابتكاراتٌ هامّةٌ عدّة، حيث ذكر عدداً منها شيخُنا حسن زادة آملي حفظه الله في حاشيةٍ له على اللآلئ المنتظمة للحكيم السبزواريّ قدّس سرّه[1].

المقدّمة الثانية: المواقف من علم المنطق

لابدّ أن نقف متأمّلين عند هذا العلم وهذه القوانين التي جاءتنا من الفكر اليونانيّ الذي له أصوله وقواعده، وله اتّجاهاته المختلفة عن الفكر الإسلاميّ ومنبعه الأصيل (القرآن الكريم وأهل البيت عليهم أفضل الصلاة والسلام) لنرى هل يمكن أن نقبل علم المنطق ضمن إطارنا الفكريّ الإسلاميّ أم نرفضه؟

إنّ ما يتعلّق ببحثنا هو معرفة ما إذا كنّا نحتاج إلى علم المنطق ونؤمن به مطلقاً ونحكم بصحّته كما ذهب الشيخ الرئيس، ونحكم أيضاً بأنّه منسجمٌ مع الفكر الإسلاميّ وأنّه خادمه، أو أنّنا لا نحتاج إليه فنرفضه رفضاً مطلقاً كما ذهب بعض الغربيّين، أو نؤمن ببعضه ونرفض بعضه الآخر؟

الجدير بالإشارة هنا: أنّ المنطق الأرسطيّ نوقش قبل بضعة قرونٍ في الفكر الغربيّ مناقشةً حادّة، خصوصاً من قبل (بيكون) الانكليزيّ و(ديكارت) الفرنسيّ وغيرهما، حيث نقدوه نقداً عنيفاً. فعبّر عنه بعضهم بأنّه باطل، والبعض الآخر بأنّه غير مفيد، ونحو ذلك؛ لإسقاطه عن الفكر الذي يحكمه، وخفّت هذه المناقشة

---

(١) شرح المنظومة، قسم المنطق: ٦٣ـ٦٤.

في الفترات الأخيرة عن وطأتها السابقة، وبدأ القوم يفكّرون بشكلٍ أدقّ، لا بالشكل الرافض له جملةً وتفصيلاً.

فلابدّ إذن من معرفة موقفنا تجاه علم المنطق والتحقيق فيه لنميّز الصواب فيه من الخطأ. هذا ما سيكشفه البحث الآتي.

ما هو علم المنطق

ما نشير إليه في سؤالنا هذا ليس بيان تعريف علم المنطق بحدّه التامّ أو الناقص، أو بيان فصول التعريف وأنّه بالجنس والفصل القريبين، أو بالجنس وحده أو بالفصل وحده، أو بالعرض الخاصّ أو العامّ، فإنّ جميع ذلك سوف يأتي في باب التعريف إن شاء الله تعالى، وإنّما نريد أن نبيّن أنّ هذا العلم الذي ندرسه أهو مرتبط بالرياضيّات، أم بعلم الكلام أم بالطبيعيّات؟

للإجابة عن هذا السؤال نذكر مقدّمة وهي: أنّ الإنسان عندما يولد، يكون خالياً من أيّ كمال، وليس له سوى الاستعداد لتحصيل الكمال، وأنّ الله سبحانه وتعالى لما خلق الإنسان خلقه مفطوراً على حبّ الكمال وباحثاً عنه، وقد بيَّنّا ذلك في أبحاثنا الكلاميّة وذكرنا: أنّ ذلك من الأمور التي فطر الله الإنسان عليها.

ومعنى حبّ الإنسان للكمال: أنّه يريد ويحبُّ الأشياء التي تلائم ذاته، وينفر عن الأشياء التي تتنافر مع ذاته. ومن الواضح: أنّ الإنسان لمّا خُلق، لم يكن واجداً لأيّ كمالٍ سوى ذلك الاستعداد، كما أشرنا، وإلا لما ساغ لكلّ إنسانٍ أن يبحث عمّا فيه كمال نفسه وسموّ روحه.

وللتقريب نقول: لو كان في جيبك ألف دينار واكتفيت بها، فمن الطبيعيّ أنّك لا تبحث عن ألفٍ ثانية، ولكنّك لو أردت ألف دينارٍ أخرى لابتغيت إليها سبيلاً... وهكذا، ففي الحالة الأولى أنت واجدٌ للشيء الذي تريده وتعتبره كمالاً لك، وفي الحالة الثانية أنت تسعى لتحصيل كمالٍ آخر.

فالإنسان فاقدٌ للكمالات وإن كان مفطوراً على حبّها ومستعدّاً لحملها، أو كان يملك بعضها، ومنها: البحث عن الكمال فراراً عن النقص الموجود فيه، ولذا كان حبّ الاطّلاع من الأمور الغريزيّة المودعة في كلّ إنسان، والتي منشؤها ذلك الأمر الفطري (حبّ الكمال) والهروب من النقص، فإنّ الإنسان يحبّ أن يطّلع ليعرف أنّ ما اطّلع عليه مفيدٌ لكماله فيطلبه ويحصّله، أو لا يفيد كماله بل يؤدّي إلى نقصه، فيتجنّبه ويهرب منه؟

وهنا يتبادر سؤال وهو: أكلُّ شيءٍ كُشف للإنسان، أم إنّ بعض الأمور مكشوفةٌ لديه، وأمّا المجهولات فلا عدّ لها ولا حصر؟

من الواضح: أنّ الجواب هو الثاني، وهو: أنّ الإنسان كُشفت له بعض الأمور التي يحتاج إليها كأداة أوّليّة للبحث عن المجهول، ولكنّ أكثر الأمور ـ إن لم نقل الغالب منها ـ مجهولةٌ لديه، وإذا كانت كذلك وكان لديه حبّ الاطّلاع الناشئ من حبّ الكمال، فإنّه يريد أن يتعرّف على تلك المجهولات، ويكون طالباً للكشف عن كلّ مجهولٍ يصادفه في حياته بنحوٍ يستطيع معه أن يفكّر ويستدلّ للكشف عن ذلك المجهول بمقدار ما عنده من المعلومات التي هي رأس ماله لتحصيل المعلومات النظريّة.

وسوف يأتي ـ إن شاء الله ـ ما هي تلك المعلومات وكم عددها، وهل هي موجودةٌ في فطرة كلّ إنسان؟ وذلك عند تعرّضنا لبحث القياس والبرهان، ولكن لا بأس بالإشارة هنا إلى أنّ هذه المعلومات ليست اكتسابيّةً بل هي من الأمور البديهيّة والضروريّة التي تعتبر أدواتٍ أوّليّةً للإنسان الباحث عن المجهول، وهي من مميّزاته التي يستطيع من خلالها التوصّل إلى الكشف عن المجهول، وهي خاصّة التفكير أو خاصّة الفكر التي يمتاز بها عن سائر الحيوانات، فإنّنا لا نعلم أنّ الحيوانات أيضاً عندها قدرة الكشف عن المجهولات أو ليس لها القدرة على ذلك؛ إذ من غير المعقول أن يكون للحيوان مجهولٌ يكتشفه أو يتوصّل إلى

معرفته بالاستدلال، وإنّما كلّ ما للحيوانات من كمالاتٍ قد رزقها الله إيّاها من الآن الأوّل لوجودها وليس لها شيءٌ اكتسابيّ، كما يقول المحقّقون من العلماء، فالنحلة مثلاً منذ خروجها من البيضة تعرف النظام الكامل الذي يحكم عالم النحل، ولا تحتاج إلى الذهاب إلى المدرسة كي تتعلّم كيف تبني الخليّة أو كيف تجني العسل، وإنّما خلقها الله على هذا النحو وجعلها تسير على وفقه، بخلاف الإنسان فإنّ الله سبحانه زوّده بالعقل ومنحه قوّة التفكير والقدرة على الاستدلال.

إذن فلابدّ من الوقوف على ذلك النشاط الذهنيّ المسمّى بالفكر والذي امتاز به الإنسان عمّا عداه من عجماوات، والذي يحتاج فيه إلى العلم الذي نحن بصدد البحث فيه، وهو علم المنطق.

ما هو الفكر؟

الفكر: هو ترتيب أمورٍ معلومةٍ للوصول إلى أمورٍ غائبةٍ مجهولة. وسوف يأتي تفصيل ذلك في أوّل بحث القياس.

وترتيب تلك الأمور المعلومة في العقل عند مواجهة المجهول يطلق عليها: عمليّة التفكير أو الاستدلال.

ولدى ترتيب تلك المعلومات وعند مواجهة المجهول يبرز سؤالان:

السؤال الأوّل: إنّ ترتيب المعلومات التي يتوصّل الإنسان بها إلى معرفة المجهول أيكون بأيّ نحو اتّفق، أم لابدّ أن يكون بنحو خاصّ؟

السؤال الثاني: أيّة معلومات يمكن أن يكون بينها وبين المجهول ارتباطٌ خاصّ؟

تقدّم أنّ الإنسان يملك بعض المعلومات، فإن أراد التوصّل بها إلى معرفة المجهول الذي يواجهه فعليه ترتيبها بنحوٍ خاصّ، وإلّا فلا يتمكّن من معرفة المجهول.

وللتوضيح نضرب مثلاً فنقول: إذا قال شخص: سقراط عالمٌ، وسقراط إنسانٌ، فإنّه لا ينتج: كلُّ إنسانٍ عالمٌ؛ لأنّ هذه النتيجة التي توصّل إليها هي من الاشتباه في ترتيب المادّة الأوّليّة (المعلومات) الصالحة للاستدلال؛ فإنّ سقراط عالمٌ وإنسانٌ في الواقع، لكنّ ترتيب المادّة كان خطأً، فلا يعطي النتيجة المطلوبة.

ثمّ إنّه قد لا يخطئ الذهن في الترتيب، بل يخطئ في المادّة نفسها، كما إذا قال في صورة القياس: سقراط إنسانٌ، وكلّ إنسانٍ ظالمٌ، فسقراط ظالمٌ، فإنّ الكبرى الكلّيّة كاذبةٌ قطعاً وإنْ صدقت الجزئيّة، أعني: بعض الإنسان ظالم.

إذن قد يخطئ الفكر الإنسانيّ في الهيئة مع كون المادّة صحيحة، وقد يخطئ في المادّة مع كون الهيئة صحيحة، وقد يخطئ فيهما معاً، وسوف يأتي تفصيل ذلك إن شاء الله تعالى.

هذا وقد وقع الخلاف بين العلماء في أنّ المنطق هل يصحِّح الخطأ في الهيئة فقط دون الخطأ في المادّة، أم يصحِّحهما معاً؟

الظاهر من عبارة الشيخ المظفر رحمه الله عند تعريفه للمنطق (بأنّه آلة قانونيّة تعصم مراعاتها الذهن عن الوقوع في الخطأ في التفكير) أنّ علم المنطق يقوّم الخطأ في الهيئة والترتيب ولا علاقة له في تقويم الخطأ في المادّة.

والسرّ في ذلك هو أنّ المنطق الأرسطيّ يتعلّق بالجانب الصوريّ، ولذا سمّي بالمنطق الصوريّ، ولا علاقة له بالمنطق المادّي.

وفي مقابل هذا قولٌ آخر ذهب إليه آخرون وهو: أنّ المنطق تكفّل بتصحيح الخطأ والاشتباه في المادّة والهيئة معاً، وسوف نبيّن ذلك عند تعرّضنا لمقدّمات البرهان، ونشير إليه أيضاً في أوّل بحث القياس، حتّى يتبيّن أنّ الحقّ مع الاتّجاه الأوّل أم الاتّجاه الثاني؟

المدخل

- الحاجة إلى المنطق
- تعريف علم المنطق
- موضوع علم المنطق
- العلم
- التصوّر والتصديق
- الجهل وأقسامه
- العلم ضروري ونظري
- أبحاث المنطق

الحاجة إلى المنطق

قال المصنّف رحمه الله: **خلقَ اللّهُ الإنسانَ مفطوراً على النطق.** أي: إنّ الإنسان له قابليّة التكلُّم، وإنّ هذه القابليّة ليست موجودةً لدى سائر الحيوانات الأخرى. **وجعلَ اللسانَ آلةً ينطقُ بها، ولكن ـ مع ذلك ـ يحتاجُ إلى ما يقوّمُ نطقَه، ويصلحُه ليكونَ كلامُه على طبق اللغةِ التي يتعلّمُها.**

وفيه إشارةٌ إلى تشبيه علم المنطق بعلم النحو. فكما يحتاج الدارس إلى علم النحو ليكون كلامه فصيحاً صحيحاً على طبق قواعد اللغة العربيّة، فكذلك يحتاج إلى المنطق لتصحيح الفكر أو لمنعه من الخطأ فيه.

لذا يقول المحقِّقون: إنّ المنطق الأرسطيّ هو نحو لغة اليونان، وعلم النحو هو منطق اللغة العربيّة؛ باعتبار أنّهما يعطيان نتيجتين متقاربتين. فعلم النحو يقوّم الألفاظ، وعلم المنطق ينظّم المعاني التي تحكي عنها تلك الألفاظ **من ناحيةِ هيئاتِ الألفاظِ وموادِّها، فيحتاجُ أوّلاً: إلى المدرّبِ الذي يعوّدُه على ممارستِها، وثانياً: إلى قانونٍ يرجعُ إليه يعصمُ لسانَه عن الخطأ، وذلك هو النحوُ والصرف.**

وكذلك خلقَ اللّهُ الإنسانَ مفطوراً على التفكير. بيّنا المراد من التفكير وقلنا: هو عبارةٌ عن ترتيب معلوماتٍ يُتوصّل بها إلى المجهول **بما منحَه من قوّةٍ عاقلةٍ مفكّرةٍ، لا كالعجماوات** أي: الحيوانات التي لا قدرة لها على التفكير.

ولكن مع ذلك نجدُه كثيرَ الخطأ في أفكارِه. ومنشأ الخطأ في التفكير إمّا يكون خطأً في ترتيب الموادّ، وإمّا خطأً في نفس الموادّ.

فالإنسان قد يتوصّل إلى النتيجة اعتماداً على مقدّماتٍ لا تؤدّي إلى تلك النتيجة **فيحسبُ ما ليس بعلّةٍ علّةً؛** كمَن يعتقد أنّ نعيب الغراب سببٌ لمرضه أو سببٌ لوقوع الأمر الفلانيّ عليه، وكمَن يعتقد أنّ علّة سوء حاله هي عدم وجود حظٍّ له،

فيظنّ أنّه لو كان له حظٌّ جيّدٌ لكان وضعه أفضل ممّا هو عليه، فيحسب أنّ علّة سوء حاله سوءُ حظّه؛ وهذا منشؤه الخطأ في التفكير أو الخطأ في الاستدلال؛ إذ لو عرف كيفيّة الاستدلال الصحيح لما توصَّل إلى هذه النتيجة الفاسدة.

وكأصحاب العقائد الفاسدة، يزعمون أنّ عقيدتهم صحيحةٌ اعتماداً على تقليد الآباء والأجداد، مع أنّ الله سبحانه وتعالى قد ذمّهم في القرآن الكريم؛ قال تعالى: ﴿...قَالَ مُتْرَفُوهَا إِنَّا وَجَدْنَا آبَاءَنَا عَلَى أُمَّةٍ وَإِنَّا عَلَى آثَارِهِمْ مُقْتَدُونَ﴾ (الزخرف: ٢٣). فلو كان لهؤلاء استدلالٌ صحيحٌ، لما توصّلوا إلى هذه النتيجة الفاسدة، أعني: تقليد آبائهم ولو كانوا لا يعقلون شيئاً ولا يفقهون.

وما ليس بنتيجةٍ لأفكارِه نتيجةً، كما مثّلنا بقولنا: (سقراط عالمٌ وسقراط إنسانٌ، فكلّ إنسانٍ عالم)، فإنّ هذه النتيجة باطلةٌ؛ للخطأ في ترتيب المقدّمات.

وما ليس ببرهانٍ برهاناً كالطالب الذي يرسب في الامتحان فيقال له: لماذا رسبت؟ فيجيب: (لعدم وجود كتابٍ عندي) والكتاب موجودٌ عنده.

وقد يعتقدُ بأمرٍ فاسدٍ أو صحيحٍ من مقدّماتٍ فاسدة؛ كمَن يعتقد بإمامة غير عليّ عليه السلام بدعوى قيام الإجماع أو غيره من المقدّمات الفاسدة. **...وهكذا.**

فهو إذن بحاجةٍ إلى ما يصحّحُ أفكارَه ويرشدُه إلى طريقِ الاستنتاجِ الصحيح. وفيه إشارةٌ إلى أنّ المنطق يجيب عن السؤال الذي يرتبط بترتيب الهيئة فقط لا المادّة. **ويدرّبُه على تنظيمِ أفكارِه وتعديلِها.**

وقد ذكروا أي: علماؤنا السابقون **أنّ علمَ المنطقِ: هو الأداةُ التي يستعينُ بها الإنسانُ على العصمةِ من الخطأ، وترشدُه إلى تصحيحِ أفكارِه. فكما أنّ النحوَ والصرفَ لا يعلّمانِ الإنسانَ النطقَ وإنّما يعلّمانِه تصحيحَ النطق، فكذلك علمُ المنطقِ لا يعلّمُ الإنسانَ التفكيرَ بل يرشدُه إلى تصحيحِ التفكير.**

أي: إنّ المنطق لا يعلّم الإنسان التفكير ويأمره به؛ لأنّ الله خلق الإنسان مفطوراً على التفكير، بل علم المنطق يعلّمه كيفيّة التفكير الصحيح ويرشده إلى

تصحيح أفكاره، شأنه في ذلك شأن قوانين المرور، فإنّها لا تأمر الإنسان بالمسير؛ إذ هو مخيَّر إن شاء مشى وإن لم يشأ لم يمشِ، وإنّما تعلّمه وترشده إلى كيفيّة السير الصحيح في الطرقات حفاظاً على سلامته، وكذلك المنطق يعلّم الإنسان كيفيّة التفكير الصحيح الذي يتوصّل به إلى النتائج الصحيحة.

إذن فحاجتُنا إلى المنطقِ: هي تصحيحُ أفكارِنا، وما أعظمَها من حاجة!.

ولكن يرد على هذا البيان إشكالٌ فحواه: لو كان المنطق يعلّم الناس طرق التفكير الصحيح، فلماذا نجدهم كثيراً ما يقعون في الأخطاء؟ ولماذا نجد الاختلافات الكثيرة بين العلماء؟ وبتعبير المصنّف: **ولو قلتم: إنّ الناسَ يدرسونَ المنطقَ ويُخطئونَ في تفكيرهم، فلا نفعَ فيه. قلنا لكم** بالجواب عنه نقضاً: **إنّ الناسَ يدرسون علمَي النحو والصرف،** ومع ذلك نجدهم لا يطبّقون قواعدهما **فيُخطئون في نطقهم، وليس ذلك إلّا لأنّ الدارسَ للعلمِ لا يحصلُ على ملكةِ العلمِ، أو لا يراعي قواعدَه عند الحاجة، أو يخطئُ في تطبيقِها، فيشذُّ عن الصواب.**

ولكنّ الجواب النقضيّ لا يحلّ الإشكال؛ إذ الإشكال واردٌ حتّى على علم النحو، فلابدّ من الجواب الحلّي وحاصله: إنّ المنطق لا يخطئ، بل الشخص الذي يستعمل المنطق قد لا يراعي قواعده بالطريقة الصحيحة، فيخطئ في تفكيره، ولذا يقال: إنّ المنطق معصوم. فإذا روعيت قوانينه بنحوٍ مناسبٍ من ناحية المادّة والهيئة، يستحيل الخطأ، وإذا لم يراعَ ذلك وحصل خطأٌ في الموادّ، فلا شكّ في أن يكون الخطأ حتميّاً، أمّا الخطأ في الترتيب فهو قليلٌ، ولذا نجد كثيراً من الناس أقوياء في الترتيب، ومن هنا نشأ فنّ المغالطة.

تعريف علم المنطق

ولذلك عرّفوا علمَ المنطق بأنّه: آلةٌ قانونيّةٌ تعصمُ مراعاتُها الذهنَ عن الوقوع في **الخطأ في الفكر**. وقد وضَّحنا هذا التعريف بما ذكرنا في بيان فائدة علم المنطق.

ولكن لماذا عبّر عنه بالآلة؟

الجواب: لأنّ علم المنطق مرتبطٌ بباقي العلوم، وكما يقال: هو خادم العلوم. وهذا واضح. فلو فُرض أن لا وجود لعلومٍ مجهولةٍ يراد الكشف عنها، لما كان وجهٌ للحاجة إلى علم المنطق.

وعلى هذا، فمورد علم المنطق: المجهولات التي يراد الكشف عنها والتوصّل إلى معرفتها، بخلاف بعض العلوم والمعارف التي نحتاج إليها مطلقاً، مثل علم التوحيد الذي لا يطلَق عليه أنّه خادم العلوم، بل هو من العلوم المقصودة بذاتها، في مقابل العلوم المقصودة لغيرها، ومنها علم المنطق.

ولذا عبّر عنه المصنّف بأنّه: (آلةٌ قانونيّةٌ)؛ باعتبار أنّ كلّ مسألةٍ من مسائله هي قانونٌ كلّيٌّ وقاعدةٌ عامّةٌ تندرج تحتها جزئيّاتٌ ومصاديقُ كثيرةٌ (تعصم مراعاتُها الذهنَ عن الخطأ في الفكر) لا مطلقاً، بل عند مراعاة تلك القوانين والقواعد العامّة وتطبيقها بنحوٍ صحيح.

ثمّ إنّا بيّنّا سابقاً المراد بالفكر حيث قلنا: هو عمليّة الوصول من معلومٍ تصوّريٍّ إلى مجهولٍ تصوّريّ، ومن معلومٍ تصديقيٍّ إلى مجهولٍ تصديقيّ، وسوف يأتي المراد من التصوّر والتصديق عند تعرّضنا لأقسام العلم.

فانظرْ إلى كلمةِ «مراعاتها» التي وردت في التعريف **واعرف السرَّ فيها كما قدَّمناه. فليس كلُّ مَن تعلّمَ المنطقَ، عُصمَ عن الخطأ في الفكر** وعمليّة التفكير،

كما أنّه ليس كلُّ مَن تعلّمَ النحوَ، عُصمَ عن الخطأ في اللسان، بل لابدّ من مراعاةِ القواعدِ وملاحظتِها عند الحاجةِ ليعصمَ ذهنَه أو لسانَه.

المنطق آلة

وانظر إلى كلمةِ «آلة» في التعريفِ، وتأمّلْ معناها، فتعرفُ أنّ المنطقَ إنّما هو من قسمِ العلوم الآليّة المقصودة لغيرها لا لذاتها، وشأنُه في ذلك شأن علم الأصول، فكما يحتاج إليه الفقيه في عمليّة الاستدلال على الحكم الفرعيّ الشرعيّ الكلّي، فكذلك علم المنطق من العلوم الآليّة **التي تُستخدمُ لحصولِ غايةٍ هي غيرُ معرفةِ نفسِ مسائلِ العلم** لأنّ العلم إن كان مقصوداً لذاته، كانت غايته معرفة مسائله، كعلم العقائد الذي غايته معرفة التوحيد، ونفي وجود إلهين اثنين وإثبات وجود إلهٍ واحدٍ تجب معرفته ومعرفة صفاته، وما يجوز وما لا يجوز عليه، ومعرفة النبوّة، والإمامة، والمعاد وغير ذلك.

وإن كان مقصوداً لغيره، كانت غايته غير معرفة مسائله، كعلم المنطق الذي هو من العلوم التي استخدمت لغايةٍ هي معرفة غيره من العلوم، وذلك يحصل بتطبيق قواعده الكلّية بالطريقة الصحيحة.

فهو يتكفّلُ ببيانِ الطرقِ العامّةِ الصحيحةِ التي يتوصّلُ بها الفكرُ إلى الحقائقِ المجهولة. قيّد المصنّف قدّس سرّه الطرق بالعامّة؛ لبيان أنّ جميع العلوم تشترك في تلك الطرق وتحتاج إليها، وللاحتراز عن بعض القواعد المرتبطة ببعض العلوم، كعلم الفقه، فإنّ قواعده العامّة المختصّة به هي علم الأصول. وقد عبّرنا عنها بتعبير السيّد الشهيد محمّد باقر الصدر قدّس سرّه: «العلم بالعناصر المشتركة في عمليّة الاستنباط»[1]، وقلنا: إنّ نسبته إلى علم الفقه كنسبة المنطق إلى جميع العلوم، حيث تفتقر إلى طرقه العامّة.

---

(١) دروس في علم الأصول، الحلقة الثانية: ص١٨.

هذا ونظّر المصنّف قدّس سرّه للمقام بعلم الجبر فقال: كما يبحثُ علمُ الجبر عن طرقِ حلِّ المعادلاتِ التي بها يتوصّلُ الرياضيُّ إلى المجهولاتِ الحسابيّة.

وهذا التنظير تمثيلٌ بالفرد الأخفى؛ فإنّا لا نعرف ما هو الجبر كي نعرف نسبته إلى الرياضيّات، ولو مثّل للمقام بما ذكرنا من نسبة علم الأصول إلى علم الفقه لكان أوضح.

وبالجملة: فعلم الجبر قواعد عامّةٌ لعلم الرياضيّات فقط، وليس لجميع العلوم، كما أنّ علم الأصول قواعد عامّةٌ لعلم الفقه كذلك.

وبما أنّه مثَّل بالفرد الأخفى قال: وببيانٍ أوضح: علمُ المنطقِ يعلّمُكَ القواعدَ العامّةَ للتفكيرِ الصحيح، حتّى ينتقلَ ذهنُك إلى الأفكارِ الصحيحةِ في جميعِ العلوم، فيعلّمُك على أيّةِ هيئةٍ وترتيبٍ فكريٍّ تنتقلُ من الصورةِ الحاضرة أي: المعلومة في ذهنِك إلى الأمورِ الغائبةِ عنك، أي: المجهولة عندك.

مراده قدّس سرّه: أنّ علم المنطق يعلّم ترتيب الهيئة فقط، ولا يتعلّق بموادّ الاستدلال وببيان الصحيح من الفاسد منها.

وهو ليس بتامّ، إذ كما يتكفّل علم المنطق ببيان الهيئة والصورة، كذلك يتكفّل ببيان المادّة، وكما هو صوريٌّ كذلك هو مادّي.

والغريب أنّه صرّح في موضعين من كتابه هذا بما ذكرنا؛ حيث ذكر في الجزء الثاني من هذا الكتاب: أنّ البحث في القياس بحثٌ عنه من نحوين:

١. من جهة مادّته.

٢. من جهة صورته.

وقد جاء ذلك تحت عنوان: أقسام القياس بحسب مادّته وهيئته.

وذكر ذلك أيضاً في الجزء الثالث وذلك في تمهيدٍ له قبل الدخول في بحث الصناعات الخمس: وممّا لا شكّ فيه أنّ القياس بمادّته وهيئته داخلٌ في علم المنطق ومن أبحاثه المهمّة، يدلُّ عليه قول الشيخ الرئيس رحمه الله: «المنطق هو

الصناعة النظريّة التي تعرف عن أيّ الصور والموادّ يكون الحدّ الصحيح»، وقد قدّم لهذا بقوله الواضح الصريح: «...وكلّ واحدٍ من القياس أو الحدّ، فإنّه معمولٌ ومؤلّفٌ من معانٍ معقولةٍ محدودة، فيكون لكلّ واحدٍ منهما مادّةٌ منها أُلّف، وصورةٌ بها يتمُّ التأليف، وكما أنّه ليس من أيّ مادّةٍ اتّفقت يصلح أن يُتّخذ بيتٌ أو كرسيّ، ولا بأيّ صورةٍ اتّفقت يمكن أن يتمّ من مادّة البيت بيت، ومن مادّة الكرسيّ كرسيّ، بل لكلّ شيءٍ مادّةٌ تخصّه وصورةٌ بعينها تخصّه، فكذلك لكلّ معلومٍ يعلم بالرويّة (الفكر) مادّةٌ تخصّه وصورةٌ تخصّه، منهما يصار إلى الحقيقة، وكما أنّ الفساد في اتّخاذ البيت قد يقع من جهة المادّة، وإن كانت الصورة صحيحة، وقد يقع من جهة الصورة وإن كانت المادّة صالحة، وقد يقع من جهتيهما جميعاً، كذلك الفساد في الرويّة، قد يقع من جهة المادّة وإن كانت الصورة صحيحة، وقد يقع من جهة الصورة وإنْ كانت المادّة صالحة، وقد يقع من جهتيهما جميعاً»[١].

ونشير هنا إلى أنّ الشيخ المطهّري أيضاً ذهب إلى ما اختاره المصنّف[٢]، لكنّ شيخنا الجواديّ حفظه‌الله ذهب إلى ما ذكرناه إذ قال: «في المنطق قسمان: الأوّل قسم الصورة والآخر قسم المادّة، يُبحث في القسم الأوّل عن صور الاستدلال والتي هي عبارةٌ عن هيئة تأليف المقدّمات، بحيث تؤدّي إلى اليقين، ويُبحث في القسم الثاني عن موادّ المقدّمات التي تستند إليها وتتألّف منها هيئة الاستدلال»[٣].

قال المصنّف قدّس سرّه: **ولذا سمّوا هذا العلمَ: «الميزانَ» و«المعيارَ»؛ من: الوزنِ والعيار.** وهذا دليلٌ على أنّه يتكفّل ببيان الهيئة والمادّة معاً، فإنّا كما نحتاج إلى

---

(١) النجاة من الغرق في بحر الضلالات: ص٧و٨.

(٢) مدخل إلى العلوم الإسلاميّة: ص٨١.

(٣) نظرية المعرفة في القرآن الكريم: ص١٥٧.

الميزان في ترتيب الهيئات، كذلك نحتاج إليه في ترتيب الموادّ.

وسمّوه بأنّه: خادمُ العلوم لأنّ طرقه العامّة تستخدم في جميع العلوم، ولأنّ كلّ علمٍ يحتاج إلى علم المنطق. **حتّى علمُ الجبرِ الذي شبّهْنا هذا العلمَ به، يرتكزُ حلُّ مسائلِه وقضاياه عليه.** وحتّى علم الأصول الذي ضربناه مثلاً يرتكز حلّ قضاياه عليه، وكذلك جميع العلوم.

وعلى هذا، **فلابدّ لطالبِ هذا العلمِ من استعمالِ التمريناتِ لهذه الأداة، وإجراءِ عمليّتِها في أثناءِ الدراسة، شأنَ العلومِ الرياضيّةِ والطبيعيّة** التي تحتاج إلى ممارسةٍ وتمرين، حتّى تحصل له ملكة العلم، ولا يكتفي بالتعرّف على تلك القواعد من دون أن يعوّد نفسه على حلّ تمارينها، لكي تترسّخ في ذهنه ولا ينساها بمرور الزمن.

ولزيادة التوضيح نقول: من عوّد نفسه على قراءة القرآن الكريم وواظب على حفظ سوره باستمرار مدّةً من الزمن، ترسّخ ما حفظه في ذهنه، بخلاف مَن حفظ شاهداً شعريّاً لمدّة يومٍ أو يومين، فإنّه قد ينساه بعد فترةٍ قصيرة، وما نحن فيه كذلك، فلابدّ من أن يعوِّد الطالب نفسه على حلّ مسائل هذا العلم باستمرار، وإلّا فمن غير المعقول أن يفزع إلى كتب المنطق كلّما عرضت له مسألةٌ من مسائل العلوم الأخرى ليرى صحّتها ودليلها وأنّه مبنيٌّ على المغالطة أو الجدل، أو على أساسٍ متينٍ وبرهانٍ صحيح، أو على هيئاتٍ وموادَّ صحيحة؟

فما لم يكن للطالب ممارسةٌ ودربةٌ على حلّ المسائل وحفظ القواعد، لا تحصل له ملكة العلم، ولا يتمكّن من فهم أيّ علم من العلوم الأخرى، كالفقه والأصول والعقائد والفلسفة، ولو فرض أنّه تعلّم واحداً من العلوم فعلمه قابلٌ للضياع، بل يكون كالأعمى من غير أداةٍ، لا يقدر على تمييز الصحيح من السقيم، والحقّ من الباطل، والمفروض أنّ العلم لغرض الانتفاع به، ولا يمكن تحقيق ذلك الغرض إلّا إذا كان العلم صحيحاً راسخاً في النفس.

تتمّة

بقي في المقام نقطةٌ مهمّةٌ جديرةٌ بالذكر وهي: أنّ الطريق الذي اكتشفه «أرسطو» للاستدلال في بعض المسائل المنطقيّة لا ينحصر بعمليّة التفكير، بل ثمّة طرقٌ أُخر يُتوصّل بها إلى نتائج صحيحة؛ وذلك لأنّ المنطق الأرسطيَّ مبنيٌّ على كون القياس موصلاً إلى نتيجةٍ قطعيّةٍ بخلاف الاستقراء، فإنّه لا يتوصّل به إلى ذلك إلّا إذا تضمّن قياساً، لكنّ السيّد الشهيد محمّد باقر الصدر قدّس سرّه أثبت في الأسس المنطقيّة للاستقراء: أنّ الاستقراء يمكن أن يؤدّي إلى نتيجةٍ قطعيّةٍ وإنْ لم يكن فيه قياس، وهذا عبارةٌ عن طريقةٍ أخرى في عمليّة التفكير يُتوصّل بها إلى نتيجةٍ قطعيّة، من غير استعانةٍ بالقياس.

لا يقال: إنّ السيّد الشهيد قدّس سرّه نسخ بطريقته هذه المنطق الأرسطيّ على نحوٍ لا يبقى وجهٌ للحاجة إليه،كما توهّمه بعضٌ!

إذ يقال: إنّ السيّد قدّس سرّه اكتشف طريقةً أخرى في عمليّة التفكير تختلف عن طريقة أرسطو، ويمكن أن يأتي منطقيٌّ آخر فيكتشف طريقاً مغايراً لهما يستعين به للكشف عن المجهولات من خلال المعلومات.

إذن، فعمليّة التفكير لا تنحصر بالحصر العقليّ بطريقٍ دون غيره، وإن كانت منحصرةً بالحصر الاستقرائيّ، وكلّ طريقٍ يؤدّي دوره ضمن دائرته الخاصّة به.

موضوع علم المنطق

من الأبحاث التي تُذكر عادةً في كتب المنطق: بيان موضوع علم المنطق الذي من أجله دوِّن هذا العلم، وبيان المحور الذي تدور مسائله حوله، لكنّ المصنّف رحمه الله لم يذكر ذلك ونحن نذكره لك.

وللتوضيح نقول: في باب التوحيد يدور البحث حول المحور الأساسيّ، وهو إثبات وجود الله تعالى، وبيان صفاته الثبوتيّة والسلبيّة، وما يجوز وما لا يجوز عليه، وكذا باقي العلوم؛ لكلّ علمٌ موضوعٌ يخصّه أو مرتبطٌ به ومحورٌ تدور مباحثه حوله، وعلم المنطق أيضاً كذلك، ولكن اختلفت الأقوال في بيان موضوعه والمحور الذي تدور مسائله حوله، وأنّه واحدٌ أو متعدّد.

المشهور بين المحقّقين المتأخّرين أنّ المحور هو المعرِّف والحجّة، وقالوا: إنّ المعرِّف مرتبطٌ بالأمور التصوّريّة، والحجّة بالأمور التصديقيّة، إذ لا يمكن أن نقيم الحجّة على إثبات شيءٍ من دون تصوّره، فلابدّ من التصوّر (المعرِّف) أوّلاً، ثمّ إقامة الدليل (الحجّة) ثانياً. قال الحكيم السبزواريّ رحمه الله:

ومـوصــــل التـــصوّر معـــرِّفُ   والحكم حجّةٌ فموضوعاً قفـوا

أي: اعلموا أنّ كلّاً من الموصل إلى التصوّر والموصل إلى الحكم، أي: التصديق هو موضوع علم المنطق، والأوّل هو المعرِّف والثاني الحجّة.

قال أستاذنا الشيخ حسن زاده آملي حفظه الله: «اعلم أنّ الأقوال في موضوع علم المنطق ثلاثة:

الأوّل: أنّه المعقولات الثانية من حيث يُتوصّل بها من معلومٍ الى مجهول، وذهب إليه أهل التحقيق.

والثاني: أنّه المعلوم التصوّريّ والتصديقيّ من حيث يُوصل إلى مطلوبٍ تصوّريٍّ وتصديقيّ، وإليه ذهب أكثر المتأخّرين.

والثالث: أنّه الألفاظ من حيث إنّها تدلُّ على المعاني، وقد سبق إليه بعض الأوهام.

والثالث ليس بصواب؛ لأنّ نظر المنطقيّ بالقصد الأوّل ليس إلّا المعاني المعقولة، ورعاية جانب الألفاظ إنّما هي بالعرض...»[1].

(١) اللآلئ المنتظمة: ص٦٢ ـ ٦٣.

العلم

تمهيد

بما أنّ موضوع علم المنطق هو المعرّف والحجّة، والتعريف مرتبطٌ بالأمور التصوّريّة، والحجّة مرتبطةٌ بالأمور التصديقيّة ـ كما ذكرنا ـ تعرّض المصنّف إلى بحث التصوّر والتصديق وبيان مقسمهما وهو العلم، وبما أنّنا لا نعرف أيَّ علمٍ ينقسم إلى التصوّر والتصديق، وهل هو علمٌ خاصّ؟ فلنذكر ما هو مرتبطٌ في محلّ الكلام من أقسامه:

القسم الأوّل: العلم الفعليّ، وهو ما يوجد قبل المعلوم.

القسم الثاني: العلم الانفعاليّ، وهو ما يوجد بعد المعلوم.

ولتوضيح القسمين نقول: لو علمت أنّ الشيء الفلانيّ هو كتابٌ مثلاً، فهل العلم الذي حصل لك به، حصل قبل وجوده أم بعده؟

من الواضح أنّك لا تعلم بالكتاب إلّا بعد وجوده. فعلمك انفعالٌ من وجود الكتاب لا أنّه أوجد الكتاب، ووجود الكتاب أوجد علمك، وهو بمنزلة الفاعل له، والعلم به بمنزلة القابل والمنفعل. فعندنا علومٌ فعليّةٌ بمعنى: أنّ العلم يوجِد المعلوم، كما إذا أراد مهندسٌ أن يصمّم بيتاً، فيرسم صورته أوّلاً في ذهنه، ويخطّط له، ثمّ يبنيه على طبق مخطّطه، وممّا لا شكَّ فيه أنّه لم يأخذ صورة البيت من الواقع الخارجيّ ثمّ تصوَّرها في ذهنه ونفّذ تخطيطه على أرض الواقع، بل علمه فعليٌّ لا انفعاليٌّ من الوجود الخارجيّ.

وجدير أن نقول: إنّ الله تبارك وتعالى قبل أن يخلقَ عالم الإمكان ويوجِد جميع الأشياء، كان يعلم بصورها العلميّة الموجودة لديه، وكانت حاضرةً لديه،

فعلمه سبحانه وتعالى فعليّ وليس انفعاليّاً.

من هنا يتّضح السرُّ وراء تقسيم العلم إلى الانفعاليّ والفعليّ، وهو: بيان أنّ علمه تعالى فعليّ، وأنّ العلم الانفعاليّ هو الذي ينقسم إلى التصوّر والتصديق.

وهذا لم يذكره المصنّف رحمه الله، وإنّما أشار إلى أنّ العلم قد يكون حضوريّاً، كعلم الله تبارك وتعالى، كما هو ثابتٌ في الفلسفة وعلم الكلام، وقد يكون حصوليّاً، كعلومنا الكسبيّة، وبينهما فرقٌ كبيرٌ نوضّحه بذكر بعض الأمثلة:

لو جرحت يدك بالسكّين، فستشعر بالألم. فالألم حاضرٌ عندك وليست صورته، فإذا ذهبت إلى الطبيب وأخبرته عن إصابتك وما تعانيه من ألم، ترتسم في ذهنه صورة الألم فيصف لك الدواء المناسب.

بعبارة أخرى: تحصل في ذهنه صورة الألم لا نفس الألم، وإلّا لكان هو المتألّم، لا أنت. فحضور الألم لديك وتألّمك الواقعيّ نسمّيه «العلم الحضوريّ»، وحصول صورته لدى الطبيب نسمّيه «العلم الحصوليّ». وقد يجتمعان في شخصٍ واحد، كما لو اندمل جرح يدك، فيزول عنك الألم لكنّ صورته باقيةٌ في ذهنك.

وكما لو شربت العسل، فتشعر بحلاوته الواقعيّة الحاضرة لديك، وتبقى صورتها في ذهنك تتصوّرها، ولا تزول حتّى لو فرغت من شربه.

وكما في إحساس الطفل الرضيع بالجوع أو بالألم، فيبكي بمجرّد الإحساس بهما؛ ممّا يدلّ على أنّهما حاضران لديه.

إذن فالعلم الحضوريّ شيء، والعلم الحصوليّ شيءٌ آخر، إلّا أنّه وقع الكلام في وجود علاقةٍ وتلازمٍ بينهما، وبإمكان انفكاك العلم الحصوليّ عن العلم الحضوريّ وعدم ذلك[1].

---

(١) نهاية الحكمة، تأليف: الأستاذ العلّامة السيد محمد حسين الطباطبائي: ص٢٩٤. حيث قال: «وانقسام العلم إلى القسمين قسمةٌ حاصرةٌ؛ فحضور المعلوم للعالم إمّا بماهيّته، وهو

إنّ العلم الحصوليّ قد ينفكّ عن العلم الحضوريّ ولا ينفكّ الحضوريّ عن الحصوليّ، وبينهما ثلاثة فروق:

الأوّل: العلم الحضوريّ عبارةٌ عن: حضور نفس الشيء لدى العالم وترتيب آثاره عليه، كما في مثال الألم وترتُّب آثاره عليه من الصراخ والتأوّه.

والعلم الحصوليّ عبارةٌ عن: حصول صورة الشيء وعدم ترتُّب الآثار عليه، كتصوّرنا للألم الشديد بعد الشفاء، وكتصوّرنا للكفر والفسق؛ فإنّه لا يكون الإنسان فاسقاً أو كافراً بمجرّد تصوّرهما.

الثاني: في العلم الحضوريّ لا يوجد إلّا الوجود العينيّ للأشياء، والعلم والمعلوم كلاهما يوجدان بوجودٍ واحد، بخلاف ما هما عليه في العلم الحصوليّ، فإنّهما يوجدان بوجودين، أحدهما: وجود الصورة الذهنيّة للشيء، وثانيهما: الواقع الخارجيّ له، والأوّل يسمّى المعلوم بالذات، بينما الثاني يسمّى المعلوم بالعرض. فالشجرة الذهنيّة معلومةٌ بالذات، أي: من دون واسطة، بينما الشجرة الخارجيّة معلومةٌ بالعرض، أي: بواسطة صورة الشجرة الذهنيّة.

الثالث: في العلم الحصوليّ قد يحصل التطابق بين الصورة والواقع الخارجيّ، وقد لا يحصل، فيكون الخطأ في الفكر، وفي العلم الحضوريّ لا احتمال للخطأ، لأنّ الشيء حاضرٌ لديك بوجوده الخارجيّ، ولا اثنينيّة في البين؛ إذ الموجود إمّا حاضرٌ لديك أو لا.

ممّا تقدّم اتّضح: أنّ علم المنطق مجراه في العلم الحصوليّ إنّما هو لأجل تصحيح الخطأ في الفكر أو للاجتناب عن الوقوع فيه، ولا يرتبط بالعلم الحضوريّ.

واتّضح أيضاً: أنّ العلم الذي ينقسم إلى التصوّر والتصديق هو العلم

العلم الحصوليّ، أو بوجوده وهو العلم الحضوريّ. هذا ما يؤدّي إليه النظر البدويّ من انقسام العلم الحصوليّ والحضوريّ، والذي يهدي إليه النظر العميق: أنّ الحصوليّ منه أيضاً ينتهي إلى علمٍ حضوريّ».

الحصوليّ. فقول المصنّف رحمه الله (العلمُ) كان ينبغي أن يقيّد بقيدين: بالانفعاليّ مقابل الفعليّ، وبالعلم الحصوليّ مقابل الحضوريّ.

ويظهر منه أنّه استدرك القيد الثاني في حاشية الكتاب فقال: **المبحوثُ عنه هنا هو العلمُ المعبَّرُ عنه في لسانِ الفلاسفةِ بالعلمِ الحصوليّ.** أمّا القيد الأوّل فلم يبيّنه وإنْ أشار إليه بنحوٍ مجمل، ولكن طبيعة البحث تقتضي أن يعنونِ الفصول بالمطالب التي يراد البرهان عليها تحت نفس الفصل، فكان عليه أن يقول: إنّ العلم انفعاليّ لا فعليّ، وإنّه حصوليّ لا حضوريّ، وإنّه ينقسم إلى التصوّر والتصديق.

أمّا العلمُ الحضوريّ، كعلمِ النفسِ بذاتِها وصفاتِها القائمةِ بذاتِها فإنّ الإنسان يعلم بنفسه وبشؤونها ويدركها لا بانتقاش صورتها، بل بحضورها بنفس وجودها، وهذا هو العلم الحضوريّ بخلاف العلم الحصوليّ، مثل قولك: أنا موجود؛ أنا متألّم؛ أنا عطشان، فعلمك بوجودك ناشئٌ من علمك بنفسك، وعلمك بالألم ناشئٌ من نفس الألم فهو حصوليٌّ وليس حضوريّاً؛ لأنّ الحضوريّ هو نفس التألّم الحاضر عندك، وعلمك بالعطش ناشئٌ من نفس العطش الحاضر عندك... وهكذا.

والشاهد على ذلك: أنّك قد تشتبه وتختلط عليك الأمور فتقول: أنا عطشان وأنت لست بعطشان، بل جائعٌ ولكن لشدَّة الجوع قلت ذلك، فتحصل لك صورة الجوع لكنّها لا تطابق الواقع.

وعليه، فجميع هذه الأمور وأمثالها، الناشئة من العلم الحصوليّ، قد تطابق الواقع وقد تخالفه، بخلاف العلم الحضوريّ، حيث لا مجال فيه لاحتمال عدم مطابقة الواقع كما ذكرنا، مثل علم النفس بذاتها وصفاتها القائمة بها **وبأفعالِها وأحكامِها وأحاديثِها النفسيّة** ـ فإنّ قولك: أنا مريد كذا، ليس علماً حضوريّاً كما اشتبه كثيرون، بل هو علمٌ حصوليٌّ ناشئٌ من إرادتك وشوقك إلى ذلك الشيء، فإرادتك من الأفعال النفسيّة الحاضرة عندك ـ **وكعلمِ اللهِ تعالى بنفسِه وبمخلوقاتِه،** فإنّ جميع المخلوقات حاضرةٌ لديه تعالى بنفس وجودها.

فلا تدخلُ فيه الأبحاثُ الآتيةُ في الكتاب. أي: إنّ جميع أبحاث المنطق من العلوم الحصوليّة وليست من العلوم الحضوريّة؛ **لأنّه ليس حصولُه للعالِمِ بارتسامِ صورةِ المعلومِ في نفسِه، بل بحضورِ نفسِ المعلومِ بوجودِه الخارجيّ العينيّ للعالِم، فإنّ الواحدَ منّا يجدُ مِن نفسِه أنّه يعلمُ بنفسِه وشؤونِها ويدركُها حقَّ الإدراكِ ولكن لا بانتقاشِ صورِها، وإنّما الشيءُ الموجودُ هو حاضرٌ لذاتِه دائماً بنفسِ وجودِه** ولذا قلنا: الغفلة لا تعقل في العلم الحضوريّ، **وكذا المخلوقاتُ حاضرةٌ لخالقِها بنفسِ وجودِها. فيكونُ الفرقُ بين الحصوليّ والحضوريّ:**

١. أنّ الحصوليَّ هو حضورُ صورةِ المعلومِ لدى العالِم، والحضوريَّ هو حضورُ نفسِ المعلومِ لدى العالِم.

٢. أنّ المعلومَ بالعلمِ الحصوليّ وجودُه العلميّ غيرُ وجودِه العينيّ، وأنّ المعلومَ بالعلمِ الحضوريّ وجودُه العلميُّ عينُ وجودِه العينيّ.

٣. أنّ الحصوليَّ هو الذي ينقسمُ إلى التصوّرِ والتصديق، والحضوريَّ لا ينقسمُ إلى التصوّرِ والتصديق.

ونضيف فرقين:

أ. أنّه لا يقع الخطأ في الحضوريّ ويقع في الحصوليّ.

ب. أنّ الغفلة غير معقولةٍ في الحضوريّ، ومعقولةٌ في الحصوليّ.

في ضوء ما تقدّم اتّضح: أنّ العلم الذي يقع الكلام فيه هو العلم الانفعاليّ في مقابل العلم الفعليّ، وأنّ العلم الذي يُبحث عنه هو العلم الحصوليّ في مقابل العلم الحضوريّ، وأنّ الخطأ لا يعقل في العلم الحضوريّ بخلاف العلم الحصوليّ؛ إذ قد يقع فيه الخطأ وعدم التطابق بين الصورة الذهنيّة والمعلوم الخارجيّ، ومن أجل هذا احتجنا إلى علم المنطق للتوّصل إلى الكشف عن المجهولات بنحوٍ لا خطأ فيه من حيث الهيئة ومن حيث المادّة.

ومن ثَمّ لا يرد على المصنّف رحمه الله ما ذكره بعضهم من: (أنّ تعريف العلم

غير تامٍّ؛ لأنّه لا يشمل العلم الحضوريّ)؛ لأنّا بيّنا أنّه كان بصدد تعريف العلم الحصوليّ وليس بصدد تعريف مطلق العلم.

ثمّ إنّ علم الإنسان بالأشياء لابدَّ أن يكون بوسائل؛ لأنّ كلّ إنسانٍ حين يخرج من بطن أمّه لا يعلم شيئاً ممّا حوله، ثمّ يحصل له العلم، وذلك بما منحه الله من قوّةٍ عاقلةٍ (حسب النظريّة الأرسطيّة المشهورة عند فلاسفة المسلمين وحكمائهم)؛ قال تعالى: ﴿**وَاللَّهُ أَخْرَجَكُمْ مِنْ بُطُونِ أُمَّهَاتِكُمْ لَا تَعْلَمُونَ شَيْئَاً ثُمَّ جَعَلَ لَكُمُ السَّمْعَ وَالأَبْصَارَ وَالأَفْئِدَةَ**﴾ (النحل: ٧٨).

ولقائلٍ أن يقول: كيف يجمع بين قوله تعالى في الآية المتقدّمة، وبين قوله تعالى: ﴿**فِطْرَةَ اللهِ الَّتِي فَطَرَ النَّاسَ عَلَيْهَا لا تَبْديلَ لِخَلْقِ الله...**﴾ (الروم: ٣٠).

فيقال في جوابه: في الآية الأولى المراد سنخٌ من العلم، وفي الثانية سنخٌ آخر من العلم مختلفٌ عن الأوّل.

وعلى أيّ حال: إنّ المعلومات النظريّة الأرسطيّة حسب بناء المصنّف عليها، هي التي يكتسبها الإنسان ويحصل عليها عن طريق الحواسّ الخمس الظاهريّة: اللامسة، والباصرة، والسامعة، والشامّة، والذائقة. أمّا الحواسّ الباطنيّة كالوهم والخيال، فسوف يأتي في محلّه كم عددها، وهل للإنسان شيءٌ آخر وراء الظاهر والباطن أم لا؟

وأوّل ما يرتبط الطفل بالعالم الخارجيّ يرتبط بحواسّه التي تنقل إليه جملةً من الانطباعات.

مثلاً: عندما يضع يده على النار يحسّ بنحوٍ خاصٍّ من الإحساس، وعندما يضع يده على شيءٍ باردٍ يحسّ بنحوٍ آخر مغايرٍ لإحساسه الأوّل، وعندما يضع يده على شيءٍ خشنٍ يحسّ بنحوٍ من الإحساس، وعندما يضع يده على شيءٍ ناعمٍ يحسّ بإحساسٍ مغايرٍ لإحساسه السابق... وهكذا تنقل له حواسّه صور الأشياء فتنفعل بها نفسه، ثمّ بعد ذلك وفي مرحلةٍ لاحقةٍ يضع لكلّ واحدٍ من الأشياء التي تأثّر بها التأثير

المناسب لفظاً يخصّه؛ باعتبار أنّ إدراك الطفل في هذه المرحلة غير متقوّمٍ بالألفاظ.

وهذه المرحلة نعبِّر عنها بالعلم الإحساسيّ وهي لا تختصّ بالإنسان فقط، بل يشترك معه سائر الحيوانات التي لها جميع تلك الحواسّ.

ثمّ تتوسّع مدارك الطفل، فيتمكّن من التصرّف في المحسوسات المحفوظة في ذهنه ويتصوّرها وينسب بعضها إلى بعضٍ وإن لم تكن موجودةً أمامه.

مثلاً: حين يقول الأب لابنه الصغير: «سوف أشتري لعبةً لك» نراه يفرح بذلك، وما ذاك إلّا لأنّه أدرك ما أحسّ به سابقاً وتخيّل صورةً لتلك اللعبة في ذهنه قد أخذها من مشاهدته لبعض اللُّعب.

وهذه المرحلة من الإدراك تسمّى بالعلم الخياليّ، ولا يختصُّ بها الإنسان، بل قد يشاركه فيها بعض الحيوانات، فإنّا نشاهد الكثير من الحيوانات تترك مكانها صباحاً وتعود إليه مساءً، بل قد يهاجر بعضٌ منها ويترك مكانه الأوّل ويقطع آلاف الكيلومترات ثمّ يعود إلى نفس مكانه؛ ممّا يعني أنّ صورة المكان الأوّل منطبعةٌ في ذهنه ـ إن جاز التعبير ـ وهاتان المرحلتان متَّفقٌ عليهما بين المناطقة والفلاسفة.

ثمّ تترقّى مداركه من المحسوسات إلى إدراك المعاني الجزئيّة والمفاهيم التي لا مادّة لها ولا مقدار، مثل حبّ والديه له، وحزنه، وفرحه، إلى غير ذلك من المعاني الجزئيّة التي يُدركها الإنسان بقوّة الوهم، كغيره من الحيوانات حيث نجد بعضاً منها يخاف من البعض الآخر، وبعضها يألف البعض الآخر، فالغزال قد يفرُّ من الذئب لكونه يدرك عداوته له، فهو ذو علمٍ وهميٍّ لهذا النحو من الإدراك.

نعم، وقع الخلاف بين علماء المنطق والفلسفة في إدراك الحيوانات لهذه المعاني الجزئيّة.

ثمّ يذهب الإنسان وحده في مداركه متميّزاً عن الحيوانات في قوّة العقل والفكر التي يتصرّف من خلالها بمدركاته الحسيّة والخياليّة والوهميّة ويدرك معانيها الكلّية ويميّز الصحيح من الفاسد، والصواب من الخطأ.

توضيحه: إنّ الإنسان قد يدرك شيئاً معيّناً بحسّه، فيكون إدراكه بالعلم الحسّي جزئيّاً، وقد يتخيّل صور بعض الأشياء التي لم يشاهدها قياساً على صورٍ أخرى موجودةٍ في ذهنه، فيكون إدراكه بالعلم الخياليّ، وقد يُدرك معاني جزئيّةً لأمورٍ غير ماديّة، فيكون إدراكه لها بالعلم الوهميّ، ولكنّه إذا أدرك مفهوم الحبّ بما هو، أو مفهوم البغض كذلك، من دون إضافةٍ إلى معيّن ـ كحبّ أبيه وبغض عدوّه ـ فأنّه ينتزع المعاني الكلّية من تلك الجزئيّات، وبهذا يمتاز الإنسان عن غيره من الحيوانات، ولذا يقال: الإنسان يمتاز عن غيره بإدراك الكلّيات.

وعلى هذا، فحين نقول: إنّ الله تبارك وتعالى جعل الإنسان عالماً، نعني منحَه القدرة على تحصيل العلم؛ نحو قولنا: الإنسان ضاحك، أي: له قابليّةٌ وقدرةٌ يستطيع أن يحقّق بها الضحك، لا أنّه ضاحكٌ بالفعل دائماً، وكذا قولنا: الإنسان مفكّرٌ عاقل، نعني به أنّ الله تعالى زوّده بقدرةٍ يستطيع بها أن يكون مفكّراً وعاقلاً لا أنّه مفكّرٌ وعاقلٌ بالفعل.

نعم، إنّما يكون ذلك بالفعل إذا أدرك الكلّيات، ولكنّ إدراكه لها بالفعل يكون بعد الكسب وتحصيل العلم. فمن دون العلم لا يتحقّق إدراكها، ومن دون إدراكها لا يتميّز الإنسان عن غيره من الحيوانات، بل يكون حيواناً بالفعل وإنساناً بالقوّة؛ غاية الأمر أنّه يستطيع أن يكون إنساناً بالفعل، وهي لا يمكنها ذلك.

ولعلّك تقول: أليس المشي على رجلين اثنتين يجعله إنساناً؟

فنقول: المشي على رجلين اثنتين لا يجعله إنساناً، وإنّما بإدراك الكلّيات وبالعلم يكون إنساناً بالفعل.

وما ورد في الروايات من أنّ الإنسان أفضل من الملائكة لا يُقصد به مطلق الإنسان وإن كان عاصياً أو فاسقاً، بل المراد به الإنسان الأكمل المتمثّل بشخص النبي صلّى الله عليه وآله وأئمّة أهل البيت عليهم السلام.

هذا وورد عن أمير المؤمنين عليه السلام في وصف بعض الأشخاص: «**الصورة**

صورة إنسانٍ والقلب قلب حيوان»[1] أي: صورته الظاهريّة صورة إنسانٍ ولكنّ باطنه حيوان، فإنسانيّته ليست بكونه ماشياً على رجلين. والشاهد على ذلك أنّه لو قُطعت رجلاه وصار يزحف على ركبتيه ويديه يبقى إنساناً، ولهذا ورد التأكيد عن أئمّة أهل البيت عليهم السلام على العلم، لأنّهم يريدون أن يُخرج الإنسان إنسانيّته من القوّة إلى الفعل بما منحه الله من قوّةٍ عاقلةٍ مفكّرةٍ يدرك بها الكلّيات.

بعد هذا نعود إلى ما ذكره المصنّف في المتن؛ قال: **قلنا: إنّ اللّهَ تعالى خلقَ الإنسانَ مفطوراً على التفكير** أي: منحه قوّةً يتمكّن بها من التفكير ويصدق عليه أنّه مفكّرٌ بالقوّة، ولهذا لا يمكن أن تعلّم طفلاً أيّ مطلبٍ من المطالب العلميّة قبل أن يرقى في مدارج الكمال ويكون مفكّراً بالفعل **مستعدّاً لتحصيلِ المعارفِ بما أُعطي من قوّةٍ عاقلةٍ مفكِّرة**، وله استعدادٌ لتحصيل المعارف واكتساب المعلومات بما زُوّد من قوّةٍ عقليّةٍ **يمتازُ بها عن العجماوات** كالبقر والغنم ونحوها من الحيوانات.

ولا بأسَ ببيانِ موطنِ هذا الامتياز. ذكرنا: أنّ الإنسان يمتاز عن باقي الحيوانات بإدراك الكلّيات وهي المرحلة الرابعة فقط، وأمّا المراحل الثلاث الأُوَل أعني: مرحلة الإحساس والخيال والوهم، فيشاركه فيها سائر الحيوانات أو بعضها في بعضها.

فموطن الامتياز هو إدراك الكلّيات وهو **من أقسامِ العلمِ الذي نبحثُ عنه مقدّمةً لتعريفِ العلمِ ولبيانِ علاقةِ المنطقِ به** أي: بالعلم؛ لأنّ علم المنطق آلة لتصحيح الخطأ في التفكير؛ ولذا عرّفناه بـ: العلم الذي يتبنّى تصحيح أفكارنا. **فنقول:**

١. إذا وُلدَ الإنسانُ، يولدُ وهو خالي النفس من كلِّ فكرةٍ وعلمٍ فعليّ أي: خالي النفس من كلّ علمٍ حصوليٍّ أو علمٍ فعليّ، وليس له **سوى هذا الاستعداد الفطريّ** والقدرة على إدراك الكلّيات.

فإذا نشأَ وأصبحَ ينظرُ ويسمعُ ويذوقُ ويشمُّ ويلمسُ، نراهُ يحسُّ بما حولَه من

---

(١) نهج البلاغة، الخطبة (٨٧).

الأشياء فيبدأ ارتباطه بالعالم الخارجيّ بواسطة حواسّه بحيث إن فقد حسّاً منها فقَدَ طريقاً من طرق المعرفة، وإذا فقدَ حسّين فقدَ طريقين... وهكذا فإذا فقدها جميعاً لم يبقَ لديه طريقٌ إلى المعرفة، وهذا معنى القول المنسوب لأرسطو «مَن فقدَ حسّاً فقدَ علماً» لأنّ تحصيل المعلومات والمعارف إنّما يكون بالحواسّ الخمس، ومع فقْدها لا يمكن تحصيل المعارف.

ويتأثّرُ بها التأثّرَ المناسبَ كما إذا وضع يده على النار فيتأثّر بالحرارة، أو إذا وضعها على الثلج فيتأثّر بالبرودة **فتنفعلُ نفسُه بها** أي: بالأشياء التي يحسُّ بها ولذا قلنا: هذا العلم انفعاليّ.

فنعرفُ أنّ نفسَه التي كانت خاليةً كصفحةٍ بيضاء **أصبحت مشغولةً بحالةٍ جديدةٍ نسمّيها العلمَ** فتنتقش في نفسه صور الأشياء التي أدركها بحواسِّه.

وهي العلمُ الحسّيُّ الذي هو ليس إلّا حسَّ النفسِ بالأشياءِ التي تنالُها الحواسُّ الخمسُ: الباصرةُ، السامعةُ، الشامّةُ، الذائقةُ، اللامسةُ. فمَن فقدَ حاسّة البصر مثلاً لا يمكنه التمييز بين الألوان إلّا إذا وضعتَ يده على شيءٍ خشنٍ وقلت له: (هذا لونه أصفر) وحينئذٍ إذا قلت له: (خشن) قد يتبادر إلى ذهنه اللون الأصفر؛ وهذا يعني أنّ الحواسّ الظاهرة كلٌّ منها له مجاله الذي لا يتعدّاه.

وهذا أوّلُ درجاتِ العلمِ وهو العلم الإحساسيّ، **وهو رأسُ المالِ لجميعِ العلومِ التي يحصلُ عليها الإنسانُ ويشاركُه فيه سائرُ الحيواناتِ التي لها جميعُ هذه الحواسِّ أو بعضُها.** وهذه الأشياء التي تنالها الحواسّ لا ضابط فيها ولا ميزان؛ إذ قد تخطئ الحواسّ في إدراكها وقد تصيب.

ونقرّبه إلى الأذهان بمثال: لو كانت إحدى يديك باردةً والأخرى حارّةً ووضعتهما في ماءٍ فاترٍ، لشعرَتْ يدك الباردة بالحرارة ويدك الحارّة بالبرودة، فيحصل في النفس انطباعان متغايران، وكذا لو شاهدنا مروحة الهواء وهي تدور بسرعة، فنتخيّل وجود دائرةٍ متّصلة، ولو وضعنا شيئاً في قدح فيه ماءٌ فنتخيّل أنّ

الشيء مكسور.

وعلى هذا تبيّن إمكان أن تخطئ الحواسّ في محسوساتها، فنحتاج إلى ما يصحّح ذلك الخطأ وهو علم المنطق المرتبط بالموادّ.

٢. ثمّ تترقّى مداركُ الطفلِ أي: قواه التي يدرك بها الأشياء **فيتصرّفُ ذهنُه في صورِ المحسوساتِ المحفوظةِ عنده.**

خلط المصنّف هنا بين العلم الخياليّ وبين القوّة المتخيّلة أو المتصرِّفة حسب اصطلاح علم النفس؛ وذلك لأنّ العلم الخياليّ: هو العلم بصور الأشياء بعد الانقطاع عن الواقع الخارجيّ، والمتخيّلة: هي قوّةٌ تقوم بالوصل والفصل، «أي: تركيب الصور والمعاني بعضها مع بعض، كإنسانٍ له رأسان، أو جناحان، وتفصيل بعضها عن بعض، كإنسانٍ لا رأس له... هي المفكّرة من حيث استعمال العقل إيّاها، وأمّا من حيث استعمال الوهم إيّاها فتسمّى متخيّلة»[1].

وبعبارة أخرى: هناك أمورٌ ثلاثةٌ لابدّ من التمييز بينها وهي:

١. المتخيّلة، وقد تقدّم معناها.

٢. العلم الخياليّ، وهو درك الصور بعد انقطاع ارتباط الحسّ بموادّها الخارجيّة، وذلك كما لو كنتُ أنظر إلى شجرةٍ مثلاً، ثمَّ أغمضتُ عينيّ، فإنّني يمكن أن أستحضرها ثانيةً، وهذا الحضور هو علمٌ بها، وهو العلم الخياليّ، وكذلك عندما أستحضر الكثير من الصور التي تمّ لي إدراكها في أزمنةٍ سابقة.

٣. الخيال، ويعدُّ قوّةً من قوى النفس الخمس الباطنة؛ وهي:

أ. الحسّ المشترك.

ب. الخيال الذي يعدّ القوّة التي تحفظ الصور التي يدركها الحسّ المشترك، وهي قوّةٌ مجرّدةٌ شأنُها شأن كلّ قوى النفس الأخرى، كما هو مذكورٌ في محلّه.

---

(١) شرح المنظومة: ج٥، ص٧١ـ٧٢.

ج. الوهم، وقد تمّت الإشارة إليه.

د. الحافظة، وهي القوّة التي تحفظ المعاني الجزئيّة التي يدركها الوهم.

هـ. المتخيّلة، قد تقدّم أنّها القوّة التي تعمل في ما عند الخيال وصلاً وفصلاً.

توضيحه: أنّا إذا نظرنا إلى الأشياء وأغمضنا عيوننا تنطبع نفس صورها في أذهاننا، وهذا هو العلم الخياليّ، ولكن قد نتخيّل أشياء لا وجود لها، فنركّب رأس إنسانٍ على بدن حيوانٍ بجناحين، ونتصوّر مخلوقاً لا واقع له في الخارج بتلك الكيفيّة، وهذه هي القوّة المتخيّلة والمتصرّفة التي تكون بعد الخيال، وحسب الفرض: الكلام في مرتبة الخيال.

لكنّ المصنّف رحمه الله خلط بين الأمرين، فشرع في بيان المرتبة الثانية من مراتب مدارك الإنسان، أعني: القوّة المتخّيلة التي تأتي بعد مرتبة الخيال الذي يحصل بالحواسّ الباطنيّة، كما دلّ عليه قوله: (فيتصرّف ذهنه في صور المحسوسات المحفوظة عنده) فإنّ الصورة المحفوظة هي الخيال، والتصرّف فيها ليس خيالاً ولا يكون في هذه المرحلة، بل يكون في مرحلة المتخيّلة.

فينسبُ بعضَها إلى بعض: هذا أطولُ من ذاك، وهذا الضوءُ أنورُ من الآخرِ أو مثلُه ... ويؤلِّفُ بعضَها من بعضٍ تأليفاً قد لا يكونُ له وجودٌ في الخارج. وهذه وظيفة القوّة المتخيّلة والمتصرّفة كما ذكرنا وليست وظيفة الخيال؛ لأنّ وظيفة الخيال هو الاحتفاظ بالصور المعلومة بالعلم الإحساسيّ.

كتأليفِه لصورِ الأشياءِ التي يسمعُ بها ولا يراها، فيتخيّل البلدة التي لم يرها، مؤلّفةً من الصور الذهنيّة عند مشاهدته للبلدان، وهذا هو «العلم الخيالي» يحصل عليه الإنسان بقوّة «الخيال» بل بالقوّة المتخيّلة، لا ـ كما قال المصنّف ـ بالعلم الخياليّ الذي هو عبارةٌ عن الصور المحفوظة عنده بعد الانقطاع عن الحسّ الخارجيّ، **وقد يشاركه فيه بعضُ الحيوانات.**

٣. ثمّ يتوسّعُ في إدراكِه إلى أكثر مِن المحسوسات، فيدركُ المعاني الجزئيّةَ التي

لا مادّةَ لها ولا مقدار، مقابل ما له مادّةٌ ومقدار، كالأشياء الخارجيّة التي تشغل حيّزاً من الفراغ، ولها مقدارٌ من الأبعاد الثلاثة: الطول، والعرض، والعمق.

وأمّا المعاني الجزئيّة التي لا مادّة لها ولا مقدار، فهي: **مثل: حبِّ أبويه له، وعداوةِ مبغضيه، وخوفِ الخائف، وحزنِ الثاكل، وفرحِ المستبشر...** وغير ذلك ممّا يدرَك بالوهم.

ومن هنا يتّضح الفرق بين العلم الوهميّ والعلم الخياليّ، فإنّ العلم الوهميّ هو إدراك الأمور التي لا مادّة لها ولا مقدار، ولذا يعبّر عنه بإدراك المعاني الجزئيّة التي لا تنطبق على كثيرين، والخياليّ هو حضور صور الأشياء التي لا مادّة لها، ولها مقدار في الذهن، كما إذا تخيّلت صورة الكتاب بأبعاده، ولذا يعبَّر عنه بإدراك المعاني الكلّية التي تنطبق على كثيرين.

وما ذكره رحمه الله من مثال خوف الخائف، وحزن الثاكل، وفرح المستبشر، لا يقصد به حضور هذه الأشياء لدى الخائف أو الثاكل أو المستبشر؛ إذ الكلام ليس في العلم الحضوريّ كما تقدّم، بل في العلم الحصوليّ، فقول القائل: (أنا خائفٌ أو حزين) معناه أنّه أدرك معاني هذه الأمور الجزئيّة.

وهذا هو العلمُ الوهميُّ الذي **يحصلُ عليه الإنسانُ كغيرِه من الحيواناتِ بقوّةِ الوهم** التي وقع الخلاف فيها بين المنطقيّين والفلاسفة في كونها قوّةً جديدةً في قبال العقل والخيال؛ قال صدر المتألّهين قدّس سرّه: «...واعلم أنّ الفرق بين الإدراك الوهميّ والعقليّ ليس بالذات، بل أمرٍ خارج عنه، وهو بالإضافة إلى الجزئيّ وعدمه. فبالحقيقة: الإدراك ثلاثة أنواعٍ كما أنّ العوالم ثلاثة، والوهم كأنّه عقلٌ ساقطٌ عن مرتبته...»[1].

وهي ـ هذه القوّةُ ـ موضعُ افتراقِ الإنسانِ عن الحيوان، فيُترَكُ الحيوانُ وحدَه

---

(١) الحكمة المتعالية في الأسفار العقليّة الأربعة: ج٣، ص٣٦١ـ٣٦٢.

يدبّرُ إدراكاتِه بالوهمِ فقط، ويصرفُها بما يستطيعُه من هذه القوّةِ والحولِ المحدود؛ فإنّ للحيوان قدرةً محدودةً على تدبير مدركاته الجزئيّة بالوهم، بخلاف الإنسان فإنّ قدرته على الحركة والتفكير والترقّي في مدارج الكمال لا متناهية.

٤. ثمّ يذهبُ هو ـ الإنسانُ ـ في طريقِه وحدَه متميّزاً عن الحيوانِ بقوّةِ العقل وتميّزه لا لأنّه عاقلٌ بالفعل، بل لأنّ له استعداداً لأن يكون عاقلاً بالفعل بما مُنح من قوّة العقل **والفكرِ التي لا حدَّ لها ولا نهاية، فيديرُ بها دقّةَ مدركاتِه الحسّيّةِ والخياليّةِ والوهميّة، ويميّزُ الصحيحَ منها عن الفاسد،** والكمال عن النقص، وهذا التمييز ممّا لا يوجد عند الحيوان؛ لأنّه يسير على غريزته من دون تمييزٍ بين الكمال والنقص، والصحيح والفاسد.

وينتزعُ المعاني الكلّيةَ من الجزئيّاتِ التي أدركَها، وسوف يأتي في بحث الكلّيات بيان منشأ تحصيله لها في الخارج، وأنّ لعقله القدرة على تجريد المعاني الجزئيّة، وانتزاع المفاهيم الكلّية.

فيتعقّلُها، ويقيسُ بعضَها على بعض، وينتقلُ من معلومٍ إلى آخر، ويستنتجُ ويحكم، وتزداد معلوماته لا إلى نهاية، **ويتصرّفُ ما شاءت له قدرتُه العقليّةُ والفكريّة.**

وهذا العلمُ أي: التعقّلي ـ وهو إدراك الكلّيات ـ **الذي يحصلُ للإنسانِ بهذه القوّة** ـ أي: قوّة العقل والفكر ـ **هو العلمُ الأكملُ الذي كان به الإنسانُ إنساناً** بالفعل بعد إن كان إنساناً بالقوّة.

ولأجلِ نموِّه وتكاملِه وُضعت العلومُ وأُلّفت الفنونُ، وبه تفاوتت الطبقاتُ واختلفت الناس في هذه المرحلة ـ كما يختلف معدنا الذهب والفضّة ـ لأنّهم لم يكونوا أناساً بالفعل قبل هذه المرحلة من الفكر، بل كانوا بالقوّة، كما ذكرنا.

وعلمُ المنطقِ وُضعَ من بين العلومِ لأجلِ تنظيمِ تصرّفاتِ هذه القوّةِ خوفاً من تأثيرِ الوهمِ والخيالِ عليها، ومن ذهابِها في غيرِ الصراطِ المستقيمِ لها. أي: لمّا كانت عمليّة الاستدلال والتفكير والكشف عن المجهولات من المعلومات بالقوّة العاقلة،

وكان الخطأ يقع فيها نتيجة تأثير الوهم والخيال، احتجنا إلى علمٍ يقوّمها وينظّم تصرّفاتها.

توضيحه: ثمّة صراعٌ بين العقل والوهم والخيال، يظهر جليّاً في بعض الموارد، مثلاً: لو جلستَ بقرب إنسانٍ ميّت، فإنّ عقلك يحكم عليه بأنّه جسدٌ خامدٌ لا يضرّ ولا ينفع، لكنّ وهمك وخيالك يجنحان بك إلى تخيّل صورٍ تستوحش منها فتخاف وتترك المكان.

وكذا لو دخلت مكاناً مضيئاً ثمّ صار مظلماً؛ لانقطاع التيار الكهربائيّ مثلاً، فإنّ عقلك يحكم بعدم تغيّر شيء، لكنّ وهمك وخيالك يجعلانك تتصوّر أشكالاً مفزعة.

فالقوّة الواهمة وقوّة الخيال يتدخّلان في القوّة العاقلة ويحرّفانها عن الطريق الصحيح في عمليّة التفكير والاستدلال، لذا احتجنا إلى ميزانٍ نستطيع به تمييز الصحيح من الفاسد ممّا يرتبط بالمادّة والهيئة معاً، وهو علم المنطق.

تعريف العلم

ليس البحث هنا في أنّ تعريف العلم بالحدّ وبالرسم التامّين أو في بيان فصوله وقيوده، فإنّ جميع ذلك سوف يأتي، وإنّما البحث في كون العلم قابلاً للتعريف (كما يرى بعض المنطقيّين)، أوْ لا (كما يراه البعض الآخر)؛ نظراً إلى أنّه منكشفٌ بذاته وكاشفٌ لغيره، فلا يكشفه غيره.

وما ذكره المصنّف رحمه الله من التعريف مبنيٌّ على الرأي الأوّل.

وعليه فيكون العلم من مقولة الكيف، ومن المعلوم أنّ الكيف على أربعة أقسام:

القسم الأوّل: الكيف النفسانيّ، كالشجاعة، والكرم، واليأس، والرجاء... إلخ.

القسم الثاني: الكيف المحسوس بالحواسّ الخمس الظاهرة، كالحمرة، والصفرة ...إلخ.

القسم الثالث: الكيف الاستعداديّ، والذي يعدُّ منه مطلق الاستعداد القائم بالمادّة، وكذلك الكيفيّات المختصّة بالأجسام، كاللين، والصلابة.

القسم الرابع: الكيف المختصّ بالكميّة، كالاستقامة والانحناء، والمربّع، والمثلّث والأسطوانة والهرم، والزوجيّة والفرديّة.

فمن أيّ قسمٍ يكون العلم؟

قالوا: من الكيف النفسانيّ، ولذا عرّفوه بـ«حضور صورة الشيء عند العقل»، وواضح من التعريف أنّ المراد منه الحصوليّ وليس الحضوريّ؛ لأنّ الحضوريّ عبارةٌ عن: حضور نفس الشيء لدى العالم، والحصوليّ حضور صورة الشيء في الذهن، ولكن ليس المراد من الصورة في علم المنطق الشكل الهندسيّ الذي له طولٌ وعرضٌ وعمقٌ، ويشغل حيّزاً من الفراغ؛ لأنّا كما ندرك كثيراً من الأشياء التي لها واقعٌ في الخارج وتحضر صورها في أذهاننا، كذلك ندرك الأشياء التي لا واقع لها في الخارج، مثل إدراك الممتنع كشريك الباري، فإنّه ممتنعٌ لذاته وليس له صورةٌ في الخارج إلّا أنّه من المدركات، ومثل الخوف والفرح وما شابههما من المعاني التي لا شكل لها ولا مادّة، ومع ذلك يدركها الإنسان بحسّه أو بوهمه أو بخياله أو بعقله.

فالمراد من الصورة كلّ مدرَكٍ يدركه الإنسان بالحسّ أو بالعقل أو بالخيال، سواءً كان من صور الأشياء الخارجيّة أو كان من المعاني التي لا واقع لها في الخارج.

وهذا ما لم يبيّنه المصنّف رحمه الله وإنّما قال: **وقد تسألُ: على أيّ نحوٍ تحصلُ للإنسانِ هذه الإدراكات** الخياليّة والوهميّة والعقليّة؟

ونحن قد قرّبنا لك في ما مضى نحوَ حصولِ هذه الإدراكاتِ بعضَ الشيء.

ما ذكره في ما سبق هو حصول الإدراك للإنسان بحواسّه الظاهريّة من

الأمور التي لها وجودٌ خارجيّ، وحضور صورها في ذهنه، وأمّا الأمور التي ليس لها وجودٌ خارجيّ، كاجتماع النقيضين والمعاني التي لا واقع لها في الخارج، فلم يبيّنها، ونحن بيّناها ـ وسوف يأتي الحديث عنها في محلّه إن شاء الله تعالى ـ فعندما نقول باستحالة اجتماع النقيضين، علينا أن نتصوّر الموضوع أوّلاً، ثمّ نحكم بذلك، والمفروض أنّ اجتماعهما في الخارج محال، فكيف يحصل لنا إدراك ذلك؟

ولزيادةِ التوضيحِ نكلّفُك أن تنظرَ إلى شيءٍ أمامَك ثمّ تطبقُ عينيك موجّهاً نفسَك نحوَه، فستجدُ في نفسَك كأنّك لا تزالُ مفتوحَ العينين تنظرُ إليه. وهذا هو العلم الخياليّ؛ فإنّك مادمت متّصلاً بالواقع الخارجيّ وتعلم به، فعلمك حسّي، فإذا أغمضت عينيك وتصوّرت ذلك الخارج وحضرت صورته في ذهنك، فعلمك خياليّ.

وكذلك إذا سمعتَ دقّاتِ الساعةِ ـ مثلاً ـ ثمّ سددتَ أُذنيكَ موجّهاً نفسَك نحوَها، فستحسُّ من نفسِك كأنّك لا تزالُ تسمعُها... وهكذا في كلِّ حواسِّك الظاهرة.

إذا جرّبتَ مثلَ هذه الأمورِ ودقّقتَها جيّداً، يسهلُ عليك أن تعرفَ أنّ الإدراكَ أو العلم الحصوليّ ـ لا مطلق العلم كما ذكرنا سابقاً ـ **إنّما هو انطباعُ صورِ الأشياءِ في نفسِك، لا فرقَ بين مدركاتِك في جميعِ مراتبِها** سواءً كانت حسّيةً أم عقليّةً أم خياليّة، ففي جميعها تحضر صور الأشياء في الذهن بعد توجّه النفس، لا أنّها تنطبع كما عبّر المصنّف رحمه الله فإنّ عبارته توهم أنّ صفحة العقل فارغةٌ لا نقش فيها، وعند حصول العلم تنطبع فيها صورة المعلوم. وهو خطأ؛ إذ إنّ تلك الصفحة صغيرة، فلو نظر الإنسان إلى مساحةٍ شاسعةٍ من المناظر الطبيعيّة ثمّ أغمض عينيه موجّهاً نفسه نحوها، فهل تنطبع صورتها الكبيرة في صفحة العقل الصغيرة؟

فليس معنى العلم: أنّ النفس كصفحةٍ فارغةٍ كلّما علمت شيئاً بإحدى

الحواسّ انطبعت فيها صورته.

نعم، لمّا كان هذا الكتاب للمبتدئين، عبّر بانطباع الصورة، وقرّبه إلى الذهن بقوله: **كما تنطبعُ صورُ الأشياءِ في المرآة.** فلو نظرت إلى المرآة لرأيت صورتك بأبعادك الحقيقيّة مع أنّ المرآة لا سماكة لها تساوي سماكتك، وقد لا تكون مساويةً لحجمك.

وبالجملة فإنّ انطباع الصورة في الذهن لا يراد منه معناه الحقيقيّ وإنّما ذكره المصنّف رحمه الله للتقريب إلى الأذهان، وإنّ هذا التقريب لا واقعيّة له، لأنّ انطباعها إن كان من الخارج فلا يعقل أن يتطرّق إليه الخطأ مع سلامة الحواسّ، ولكن الخطأ يقع كثيراً، فلا تكون مأخوذةً من الخارج دائماً. وهذا عبارةٌ عن قضيّةٍ شرطيّةٍ حكم فيها بالملازمة بين المقدّم والتالي، وصورتها هكذا: لو كان مصدر الصور هو الخارج مع سلامة الحواسّ لما حصل الخطأ، والتالي باطل، فالمقدّم مثله في البطلان.

قال: **ولذلك عرّفوا العلم** الحصوليّ **بأنّه: حضورُ صورةِ الشيءِ عند العقل** أي: قوّة الذهن أعمّ من قوّة الحسّ والخيال والوهم والعقل، وبالتالي: حين أقول: أنا عالمٌ بالشيء الفلانيّ كالنار مثلاً، فأعني أنّي عالمٌ بصورته التي تطابق وجوده الخارجيّ تمام الانطباق، ولست عالماً بنفس الشيء، وإلّا لكان علمي حضوريّاً، وحينئذٍ يحضر نفس الشيء في الذهن، وهو محال؛ فإنّك لو علمت بالنار وكان علمك حضوريّاً لاحترق ذهنك.

فالمعلوم أوّلاً وبالذات: صورة الشيء، والمعلوم ثانياً وبالعرض: وجوده الخارجيّ **أو فقل: «انطباعُها في العقل»، لا فرقَ بين التعبيرين في المقصود.**

التصوّر والتصديق

بعد أن وضّحنا المراد من العلم المبحوث عنه في علم المنطق وهو العلم الحصوليّ، نشرع بذكر أقسامه وبيان المراد منها، فنقول:

قسّموا العلم إلى التصوّر والتصديق، وأوّل مَن قسّمه إليهما المعلّم الثاني أبو نصر الفارابيّ، وليس «أرسطو». وقد اعتمد المناطقة المسلمون هذا التقسيم في العصور المتأخّرة، فجعلوه أساساً لتبويب المنطق، فقسّموه إلى التصوّرات والتصديقات، في حين أنّ هذا التقسيم لم يكن متداولاً في تبويب المنطق[1].

ما هو التصوّر وما هو التصديق

التصوّر: إدراك المفاهيم التي نتعرّف عليها ولا نجزم بوجودها أو بعدمها، أو فقل: هو تصوّرٌ مجرّدٌ لا يستتبع إذعاناً وحكماً حاصلاً في النفس. مثلاً: إذا قيل لك ما المثلّث؟ قلت: كذا. فتحدث في ذهنك صورةٌ له مع قطع النظر عن كونه موجوداً في الخارج أو لا، أو كونه قائم الزاوية ومجموع زواياه يساوي كذا.

وإذا سمعت لفظ «الإنسان» يتبادر إلى ذهنك معناه المعيّن، مع قطع النظر عن وجوده في الخارج أو عدمه، ومع غضّ النظر عن كونه قائماً أو جالساً أو عالماً أو جاهلاً، وهكذا إدراك سائر المفاهيم التي يتصوّرها الذهن بمجرّد سماع ألفاظها الموضوعة لها، من دون إذعان النفس وتصديقها. فالتصوّر: إدراكٌ مجرّدٌ بلا جزمٍ ولا تصديق.

والتصديق: إدراكٌ يستلزم حكماً وجزماً بالنسبة المطابقة للواقع. مثلاً، حين نقول: زيدٌ قائم، فبالإضافة إلى معنى زيدٍ ومعنى القيام، تحدث في الذهن حالةٌ جديدةٌ مغايرة، وهي نسبة القيام إلى زيدٍ وثبوته له في الواقع، أو نفيه عنه، وإذعان النفس بذلك.

(١) انظر: مدخل إلى العلوم الإسلاميّة: ص٢٥.

وللعلماء في أنّ التصديق مركّب، أم بسيطٌ كالتصوّر؟ قولان:

القول الأوّل: أنّه مركّبٌ من أربعة أجزاء هي: تصوّر الموضوع، وتصوّر المحمول، والنسبة بينهما، وإذعان النفس وتصديقها وحكمها بثبوت المحمول للموضوع أو سلبه عنه. وهو اختيار الفخر الرازي، حيث قال: «وكلّ تصديقٍ ففيه ثلاثة تصوّرات، للعلم الأوّلي بأنّ حقيقة الحكم والمحكوم به وعليه، متى لم تكن متصوّرةً، تعذّر ذلك الحكم»[1].

توضيحه: حين نقول زيدٌ قائم، فهنا أربعة تصوّرات: تصوّر زيد، وتصوّر القيام، وتصوّر النسبة بينهما، وتصوّر وقوع النسبة أو عدم وقوعها.

القول الثاني: أنّه بسيطٌ وليس هو إلّا الإذعان بالحكم، والأجزاء الثلاثة مقدّماتٌ له وليست داخلةً في حقيقته. وهو لمجموعةٍ من الحكماء المتأخّرين. وهو الصحيح.

وكيف كان، فالعلم إمّا تصوّرٌ مجرّدٌ عن الحكم ويسمّى بالتصوّر، وإمّا تصوّرٌ يستتبع حكماً وإذعاناً من النفس ويسمّى بالتصديق.

ولتوضيح القسمين قال المصنّف رحمه الله:

إذا رسمتَ مثلّثاً، تحدثُ في ذهنِك صورةٌ له ـ لأنّ العلم هو انطباع صورة الشيء في الذهن ـ **هي علمُك بهذا المثلّث، ويسمّى هذا العلمُ بالتصوّر، وهو تصوّرٌ مجرّدٌ لا يستتبعُ جزماً واعتقاداً**، ولا يستتبع إثباتاً ولا نفياً.

وإذا تنبّهتَ إلى زوايا المثلّثِ، تحدثُ لها أيضاً صورةٌ في ذهنِك، وهي أيضاً من التصوّرِ المجرّد الذي لا يستتبع حكماً ولا إذعاناً.

وإذا رسمتَ خطّاً أفقيّاً وفوقَه خطّاً عموديّاً مقاطعاً له، تحدثُ زاويتان قائمتان، فتنتقشُ صورةُ الخطّين والزاويتين في ذهنِك، وهي من «التصوّرِ المجرّدِ» أيضاً.

وإذا أردتَ أن تقارنَ بين القائمتين بعد تصوّر الخطّين الأفقيّ والعموديّ

---

(١) منطق الملخّص: ص٧.

الذي يقاطعه، **ومجموعِ زوايا المثلّث، فتسألُ في نفسِك: هل هما متساويان؟.**

فإن قلت: هما متساويان فتجزم وتذعن بثبوت ذلك، وإلّا تحكم بعدم ثبوته **وتشكُّ في تساويهما، تحدثُ عندك صورةٌ لنسبةِ التساوي بينهما، وهي من «التصوّرِ المجرّدِ» أيضاً.**

فإذا برهنتَ على تساويهما، تحصلُ لك حالةٌ جديدةٌ مغايرةٌ للحالاتِ السابقة، أي: التصوّرات التي لم يكن فيها جزمٌ واعتقادٌ بالوقوع أو بعدمه.

وهي إدراكُك لمطابقةِ النسبةِ للواقعِ المستلزمِ لحكمِ النفسِ وإذعانِها وتصديقِها بالمطابقة؛ إذ بعد تصوّر الموضوع والمحمول والنسبة بينهما تذعن النفس وتحكم بوقوع النسبة في الخارج إثباتاً أو نفياً.

وهذه الحالةُ ـ أي: صورةُ المطابقةِ للواقعِ، التي تعقّلتَها وأدركتَها ـ هي التي تسمّى بالتصديق، أو فقل: تصوّرٌ معه إذعانٌ وحكم.

وهنا يتبادر سؤال: لمّا نقول التصديق هو تصوّرٌ معه حكم، فهذا يعني أنّ التصديق مركّبٌ من شيئين هما التصوّر والحكم، فكيف حكمنا ببساطته؟

الجواب: إنّ تقسيم العلم الحصوليّ إلى التصوُّر والتصديق قاطعٌ للشركة، فلا التصوّر تصديقٌ، ولا التصديق تصوّرٌ؛ نظير تقسيم الكلمة إلى اسمٍ وفعلٍ وحرف، فإنّ كلّ واحدٍ من هذه الأقسام لا يصدق على الآخر؛ إذ الاسم غير الفعل وغير الحرف، والفعل غير الاسم وغير الحرف، والحرف غير الاسم والفعل، فإذا قلنا: التصديق تصوّرٌ معه حكمٌ، وفرضناه مركّباً من جزئين، لزم أن يكون أحد القسمين جزءاً في الآخر، وهو محال، فلابدّ أن يكون التصوّر والحكم جزءاً واحداً لا جزئين.

ونقرّبه إلى الأذهان بمثال: حين نقول: الإنسان هو الحيوان مع الناطق، فلا نعني أنّه مركّبٌ من جزئين، بل نعني: الإنسان حيوانٌ ناطق. وما نحن فيه كذلك.

وعلى هذا فالعلم كلّه تصوّر، غاية الأمر تارةً يكون تصوّراً مجرّداً، وأخرى تصوّراً يستتبع حكماً وجزماً، وللتمييز بينهما سمّينا التصوّر المجرّد «تصوّراً»

والتصوّر مع الحكم «تصديقاً».

لأنّها إدراكٌ يستلزمُ تصديقَ النفسِ وإذعانَها؛ تسميةً للشيءِ باسمِ لازمِه الذي لا ينفكُّ عنه. اعتبر المصنّف رحمه الله التصوّر والحكم لازماً وملزوماً. ولكن بحسب الحكم الخارجيّ يمكن جعل أحدهما عين الآخر، وإن كنّا نميّز بينهما بحسب التحليل العقليّ ونجعلهما شيئين.

إذن، إدراكُ زوايا المثلّث، وإدراكُ الزاويتين القائمتين، وإدراكُ نسبةِ التساوي بينهما، كلُّها «تصوّراتٌ مجرّدةٌ» لا يتبعُها حكمٌ وتصديق. فالحكم والتصديق لدى المصنّف مترادفان، وليسا كذلك، بل للحكم معنىً، وللتصديق معنىً آخر.

أمّا إدراكُ أنّ هذا التساوي صحيحٌ واقعٌ مطابقٌ للحقيقةِ في نفسِ الأمرِ، فهو «تصديقٌ»، وكذلك إذا أدركتَ أنّ النسبةَ في الخبرِ غيرُ مطابقةٍ للواقعِ، فهذا الإدراكُ تصديقٌ». فلا يشترط بالتصديق أن تكون النسبة ثبوتيّة، بل قد تكون سلبيّةً غير مطابقةٍ للواقع، كقولنا: زيدٌ قائم، فإنّا إمّا أن ندرك أنّ نسبة القيام إلى زيد متحقّقةٌ وثابتةٌ في الواقع، وإمّا أن ندرك عدم تحقّقها.

تنبيه

إذا لاحظتَ ما مضى، يظهرُ لك: أنّ التصوّرَ والإدراكَ والعلمَ كلَّها ألفاظٌ لمعنىً واحدٍ، وهو: حضورُ صورِ الأشياءِ لدى العقل.

أشكل بعض المحشّين على المصنّف بأنّ العلم لا يرادف الإدراك والتصوّر[١].

وفيه: ليس المراد مطلق العلم حتّى الحضوريّ، بل المراد العلم الحصوليّ وهو: حضور صورة الشيء لدى العقل، وهو التصوّر المجرّد؛ **فالتصديقُ أيضاً تصوّرٌ ولكنّه** نوعٌ منه ولازمٌ لتصوّر وقوع النسبة وعدم وقوعها، فهو **تصوّرٌ يستتبعُ الحكمَ وقناعةَ النفسِ وتصديقَها،** وإذا كان كلّ واحدٍ منهما تصوّراً فلماذا سمّي

---

(١) انظر: منطق المظفّر، تعليق: الشيخ غلام رضا الفياضي: ص١٤ حاشية: ٤.

أحدهما تصوّراً والآخر تصديقاً؟ هذا ما أجاب عليه بقوله:

وإنّما لأجلِ التمييزِ بين التصوّرِ المجرّد ـ أي: غيرَ المستتبعِ للحكمِ ـ وبين التصوّرِ المستتبع له، سُمّي الأوّلُ «تصوّراً» لأنّه تصورٌ محضٌ ساذجٌ مجرّدٌ عن كلّ قيد، لا شيء معه ولا يستتبع حكماً، وليس مجرّداً عن المادّة؛ حيث إنّ العلم كلّه مجرّدٌ عن المادّة. فيستحقُّ إطلاقَ لفظِ «التصوّرِ» عليه مجرّداً من كلِّ قيدٍ، وسُمّي الثاني «تصديقاً» لأنّه يستتبعُ الحكمَ والتصديقَ كما قلنا؛ تسميةً للشيءِ باسمِ لازمِه. هذا تكرارٌ لما سبق، وقد بيّنّا أنّ التصديق ليس لازماً للتصوّر، بل هو عينه، كما أنّ الناطق عين الحيوان وليس لازماً له.

أمّا إذا قيل: «التصوّرُ المطلقُ» فإنّما يرادُ به: ما يساوقُ العلمَ والإدراكَ، فيعمُّ كلا التصوّرين، أي: إذا قيّد التصوّر بالمطلق فيراد منه ما يشمل التصوّرَ المجرّدَ عن الحكمِ، والتصوّرَ المستتبعَ للحكمِ (التصديق)[1] فيراد من التصوّر المطلق ما يساوق العلم والإدراك أعمّ من أن يستتبع حكماً أو لا.

بماذا يتعلّق التصوّر والتصديق؟

قسّمنا العلم الحصوليّ إلى تصوّرٍ وتصديقٍ، وقلنا: إنّ التصوّر هو إدراك المفاهيم وهو لا يستتبع حكماً ولا إذعاناً، كإدراكنا لمفهوم الإنسان مجرّداً عن الحكم بوجوده في الخارج أو عدم وجوده، والتصديق هو إدراكٌ يستتبع حكماً لازماً لنوع العلم، والعلم إدراك، ولذا قسّمناه إلى تصوّرٍ وتصديق، وكلاهما إدراك،

---

(١) هذا البيان عن معنى التصديق هو خلاصة آراء المحقّقين من الفلاسفة، وإليه يرمي تعريف الشيخ الرئيس في الإشارات بأنّه تصوّرٌ معه حكم، وقد وضع المولى صدر المتألّهين رسالةً ضافيةً في تحقيقه، سمّاها «رسالة التصوّر والتصديق»، فلتذهب خيالات المشكّكين وأوهام المغالطين أدراج الرياح ... وقد جعلوا هذا الأمر الواضح بسبب تشكيكاتهم من المسائل العويصة المستعصية على المبتدئين.

غاية الأمر: أنّ التصوّر إدراكٌ لا يستتبع حكماً والتصديق إدراكٌ متعلّقٌ للنسبة في الجملة الخبريّة دون الجملة الإنشائيّة، إذ لا معنى للتصديق أو عدمه فيها، ولا وجود خارجيّ تطابقه أو لا تطابقه. وسيتّضح ذلك في محلّه إن شاء الله.

من هنا يتّضح أنّ مورد التصديق بالاصطلاح: هو إدراك النسبة الخبريّة القائمة بين الموضوع والمحمول عند الحكم بمطابقتها للواقع أو عدم مطابقتها، وهذا الإدراك لوقوع النسبة أو لا وقوعها، يستتبع إذعاناً من النفس وتصديقاً يختلف عن إذعان النفس بالحكم؛ لأنّ إذعانها به لازمٌ للتصديق بالاصطلاح المنطقيّ، أعني: إدراك وقوع النسبة أو عدم وقوعها، مع أنّ المصنّف رحمه الله كرّر القول: (إنّ التصديق إدراكٌ يستلزم تصديق النفس وإذعانها تسميةً للشيء باسم لازمه) وهو بهذا المعنى ليس من التصديق في المنطق بل هو تصديقٌ لغويّ.

إذن، التصديق المصطلح عليه في المنطق هو إدراك «وقوع» أو «لا وقوع» النسبة القائمة بين الموضوع والمحمول، وهو غير إذعان النفس وحكمها، فإنّ إذعانها لازمٌ له، ولذا قال رحمه الله: **ليس للتصديقِ إلّا موردٌ واحدٌ يتعلّقُ به وهو** إدراك **النسبة في الجملةِ الخبريّةِ عند الحكمِ** اللازم للتصديق **والإذعانُ بمطابقتِها للواقعِ أو عدمِ مطابقتِها؛** مع أنّه كان قد قال آنفاً[1]: «وهذه الحالة، أي: صورة المطابقة للواقع التي تعقّلتها وأدركتها هي التي تسمّى بالتصديق» وهو عين ما ذكرنا من معنى التصديق الذي يلزم منه إذعان النفس وتصديقها.

بعبارة أخرى: يطلق التصديق على معنيين مصطلحين:

أحدهما: إدراك مطابقة النسبة للواقع أو عدم المطابقة، وهو المعنى الاصطلاحيّ المستعمل في المنطق.

ثانيهما: معنىً لغويٌّ استعمله الفلاسفة وهو: إدراكٌ يستلزم تصديق النفس

---

(١) انظر: ص٥٢ من هذا الكتاب.

وإذعانها، وقد يُعبّر عنه بالحكم.

وهذا المعنى لازمٌ للتصديق الذي انقسم العلم إليه وإلى التصوّر في علم المنطق، وهو يختلف عنه وليس عينه، فتنبّه لذلك ولا تخلط بينهما وتجعلهما شيئاً واحداً، فإنّ ذلك يؤدّي إلى نتائج خاطئة.

وعلى هذا، فالمورد الذي يتعلّق به التصديق في اصطلاح المنطق هو النسبة في الجملة الخبريّة عند الحكم بمطابقتها للواقع أو عدم مطابقتها، وبعد الحكم بأحدهما تذعن النفس بمطابقة تلك النسبة أو عدم مطابقتها.

وأمّا التصوّرُ فيتعلّقُ بأحدِ أربعةِ أمور:

١. «المفردُ» من اسمٍ، وفعلٍ (كلمة)، وحرفٍ (أداة). في علم النحو، الكلمة إمّا اسم، وإمّا فعل، وإمّا حرف. وهي بأقسامها الثلاثة تسمّى في المنطق بالمفرد، وهو ما سوف يتعرّض له المصنّف عند تقسيم اللفظ إلى أقسامه المتعدّدة؛ فيرى أنّ المفرد كلمة؛ اسم؛ أداة، باصطلاح المناطقة، والكلمة هي الفعل باصطلاح النحاة، والاسم لفظٌ دالٌّ على معنىً معيّنٍ في نفسه، والأداة هي الحرف، وسوف يأتي تفصيل أقسام المفرد في محلّه إن شاء الله.

٢. «النسبةُ في الخبر» عند الشكِّ فيها أو توهُّمِها. إذا كانت النسبة في الخبر أو النسبة بين الموضوع والمحمول مشكوكةً أو موهومةً، كانت من موارد التصوّر، وسوف يأتي بيان الفرق بين الشكّ والوهم في أقسام التصديق.

ثمّ إنّ الشكّ هو تساوي الطرفين ويستحيل أن يتحقّق إذعانٌ بالنسبة عند الشكّ فيها أو عند توهّمها، لذا لا يكون الشكّ من موارد التصديق؛ لأنّ التصديق هو إدراك المطابقة للنسبة في الواقع أو عدم المطابقة، وفي حالة الشكّ يتساوى الطرفان **حيث لا تصديقَ، كتصوّرِنا لنسبةِ السكنى إلى المرّيخِ مثلاً، عندما يقال: المرّيخُ مسكون.** والنسبة إمّا مشكوكةٌ، وإمّا موهومةٌ، بأن يحتمل وجود السكنى بنسبة ١٠٪ ويحتمل عدم وجودها بنسبة ٩٠٪ مع ترجيح أحد الطرفين، ومن

الواضح أنّ النسبة في الخبر تامّةٌ يصحّ السكوت عليها، وداخلةٌ في التصوّر باعتبار مطابقتها للواقع وعدم مطابقتها له.

٣. «النسبةُ في الإنشاءِ» من أمرٍ ونهيٍ وتمنٍّ واستفهامٍ... إلى آخرِ الأمورِ الإنشائيّة التي تدلّ على نسبةٍ حادثةٍ تامّةٍ يحسن السكوت عليها، إلّا أنّها لا واقع لها وراء إنشاء المنشئ كي تطابقه أو لا تطابقه، بل تتحقّق بمجرّد التلفّظ بها. وسيأتي تفصيل ذلك في محلّه إن شاء الله.

ولهذا قال: التي لا واقعَ لها وراءَ الكلام، فلا مطابقَ فيها للواقع خارجَ الكلام، فلا تصديقَ اصطلاحيَّ ولا إذعانَ أي: الحكم، وهو التصديق اللغويّ.

٤. «المركّبُ الناقصُ» كالمضافِ والمضافِ إليه مثل: غلام زيد، والشبيهِ بالمضافِ وهو ما اتّصل بالمضاف وتمّم معناه، كما ذُكر في علم النحو والموصولِ وصلتِه، والصفةِ والموصوفِ، وكلِّ واحدٍ من طرفَي الجملةِ الشرطيّة... إلى آخرِ المركّباتِ الناقصةِ التي لا يستتبعُ تصوّرُها تصديقاً وإذعاناً.

فقولنا: «غلام زيد» مركّبٌ ناقصٌ ومعلومٌ تصوّريٌّ لا يستتبع تصديقاً بالمعنى الاصطلاحيّ؛ لأنّا في التصديق نريد أن نحكم بثبوت النسبة القائمة بين الموضوع والمحمول لكنّهما مندمجان فيكونان كالمفرد كما قال السيّد الشهيد الصدر رحمه الله في حلقات الأصول في مقام الفرق بين الجملة التامّة والناقصة: «إنّ النسبة في الجملة الناقصة نسبةٌ اندماجيّة»[1] يعني: أنّ الموضوع مندمج، فهما مفردٌ مركّبٌ من كلمتين لا توجد بينهما نسبةٌ قائمةٌ كي تستتبع تصديقاً وإذعاناً، ففي قولنا: إن كانت الشمس طالعةً فالنهار موجود، نسبةٌ ناقصةٌ لا تفيد تصديقاً وإذعاناً، ولكنّا لو حذفنا أداة الشرط وقلنا: «الشمس طالعة»، كانت النسبة تامّةً تستتبع تصديقاً وإذعاناً.

فالجملة إذا كانت في أوّلها أداة شرطٍ كانت معلوماً تصوّريّاً، وإذا حذفنا

---

(١) دروس في علم الأصول، الحلقة الثانية: ص٨٨.

الأداة كانت معلوماً تصديقيّاً. ولهذا قال المصنّف رحمه الله: ففي قولِه تعالى: ﴿وَإِنْ تَعُدُّوا نِعْمَةَ اللَّهِ لَا تُحْصُوهَا﴾ (إبراهيم: ٣٤) الشرطُ (تعدّوا نعمةَ اللّهِ) نسبةٌ ناقصةٌ، فهو معلومٌ تصوّريٌّ، والجزاءُ (لا تُحصوها) معلومٌ تصوّريٌّ أيضاً وليسا معلومين تصديقيّين. وإنّما كانا معلومين تصوّريّين لأنّهما وقعا كذلك جزاءً وشرطاً في الجملةِ الشرطيّة. فإن لم يقعا جزاءً وشرطاً، كان كلّ واحدٍ منهما معلوماً تصديقيّاً ونسبةً تامّةً إمّا تطابق الواقع أو لا تطابقه؛ ولذا قال: وإلّا ففي أنفسِهما، لولاها كلٌّ منهما معلومٌ تصديقيٌّ يستتبع حكماً وإذعاناً. وقولُه: «نعمةَ اللّهِ» معلومٌ تصوّريٌّ مضافٌ، ومجموعُ الجملةِ معلومٌ تصديقيّ.

أقسام التصديق

ينقسمُ التصديقُ إلى قسمين: يقينٍ وظنٍّ، ولا ينقسم إليهما وإلى الشكّ والوهم، لأنّ الشكّ والوهم من أقسام التصوّر، والتقسيم ـ كما قلنا ـ قاطعٌ للشركة، والتصديق هو ترجيح وقوع النسبة أو عدمها. فإذا أدركت نسبة القيام إلى زيدٍ مثلاً، فإمّا أن تجزم بأحد الطرفين، أي: وقوع القيام أو عدمه، فيحصل لك اليقين لأحدهما، وإمّا تحتملها معاً، فإن كانت نسبة الطرفين متساويةً فهو شكّ، وإنْ كانت نسبة القيام راجحةً فهو ظنٌّ، وهو داخلٌ في أقسام التصديق، وإن كانت مرجوحةً مع تجويز وقوع الطرف الآخر فهو وهمٌ، وهو من أقسام الجهل.

لذا قال: ينقسم التصديق إلى قسمين: يقينٍ وظنّ لأنّ التصديقَ هو ترجيحُ أحدِ طرفَي الخبرِ، وهما الوقوعُ واللاوقوعُ، سواءً كان الطرفُ الآخرُ محتملاً أو لا.

فإن كان هذا الترجيحُ مع نفي احتمالِ الطرفِ الآخرِ بتّاً أي: جزماً فهو: اليقينُ.

وله اصطلاحاتٌ نشير إليها في محلّها إن شاء الله.

وإن كان ترجيح أحد الطرفين مع وجودِ الاحتمالِ في الطرف الآخر ضعيفاً، فهو الظنّ.

وتوضيحُ ذلك: أنّك إذا عرضتَ على نفسِك خبراً من الأخبار نحو: زيدٌ قائم، أو المريخ مسكون فأنت لا تخلو عن إحدى حالاتٍ أربع:

إمّا أنّك لا تجوّزُ إلّا طرفاً واحداً منه: إمّا وقوعَ الخبرِ أو عدمَ وقوعِه كثبوت نسبة القيام إلى زيد وعدم السكنى في المريخ، حيث تجوّز وقوع إحدى النسبتين لا الوقوع بالمعنى الأعمّ، وإمّا أن تُجوّزَ الطرفين وتحتملَهما معاً.

والأوّلُ أي: تجويز وقوع أحد الطرفين الوقوع واللاوقوع هو اليقين.

والثاني ـ وهو تجويزُ الطرفين ـ له ثلاثُ صورٍ ظنٌّ وشكٌّ ووهمٌ؛ لأنّه لا يخلو: إمّا أن يتساوى الطرفانِ في الاحتمالِ الوقوع وعدم الوقوع أو يترجَّحَ أحدُهما على الآخر. فإن تساوى الطرفان فهو المسمَّى بالشكّ.

وإن ترجّحَ أحدُهما، فإن كان الراجحُ مضمونَ الخبرِ ووقوعَه فهو «الظنُّ» الذي هو من أقسامِ التصديق؛ بخلاف ما إذا لم يترجّح مضمون الخبر، بل ترجّح الطرف الآخر فهو الوهم كما قال: وإن كان الراجحُ الطرفَ الآخرَ كترجيح السكنى في المريخ فهو «الوهمُ» الذي هو من أقسامِ الجهلِ، وهو عكسُ الظنّ.

فتكونُ الحالاتُ أربعاً ولا خامسةَ لها. وهذا ليس بصحيح؛ لأنّ الوهم من أقسام التصوّر، والتصوّر من أقسام العلم، فكيف يكون من أقسام الجهل؟ نعم إنْ كان مراده أنّ الوهم ليس من الجهل التصوّريّ، بل من الجهل التصديقيّ الذي لا يستتبع حكماً وإذعاناً فهو صحيحٌ، إلّا أنَّ كونه كذلك لا يخرجه عن العلم التصوّريّ.

والحاصل: إنْ كان مرادُه من الجهل ـ الذي زعم أنّ الوهم من أقسامه ـ الجهلَ التصوّريَّ المقابل للعلم التصوّريّ، فهو غير تامّ؛ لأنّ الوهم من أقسام العلم التصوّريّ، وإن كان مراده الجهل التصديقيّ فعبارته تامّة، وعليه فلابدّ من تقييد الجهل بالتصديق، وتصحيح عبارة الكتاب إلى (الوهم الذي هو من أقسام الجهل التصديقيّ لا الجهل التصوّريّ، وهو عكس الظنّ، فتكون الحالات أربعاً ولا خامسة لها).

١. «اليقينُ»: **وهو أن تُصدّقَ بمضمونِ الخبر** سواءً كان مضمونه الوقوع أو اللاوقوع **ولا تحتملَ كذبَه، أو تُصدّقَ بعدمِه ولا تحتملَ صدقَه، أي: إنّك تُصدّقُ به على نحوِ الجزم. وهو أعلى قسمَي التصديق**[١].

عرّف المصنّف رحمه الله اليقين في المتن بالمعنى الأعمّ، فيكون الجهل المركّب يقيناً، ولكنّه ذكر في الحاشية اصطلاحاً آخر لليقين وهو: التصديق الجازم بإضافة قيد المطابقة للواقع لا عن تقليدٍ بل عن دليل، وهو اليقين بالمعنى الأخصّ. وعلى هذا فالتصديق الجازم مشتركٌ بين اليقين بالمعنى الأعمّ واليقين بالمعنى الأخصّ، غاية الأمر: اليقين بالمعنى الأخصّ باصطلاحهم مقيّدٌ بالمطابقة بالواقع لا عن تقليد، فيكون المراد من اليقين بالمعنى الأعمّ: التصديق الجازم سواءً طابق الواقع أم لا، ولذا يكون الجهل المركّب يقيناً بالمعنى الأعمّ لأنّه تصديقٌ جازمٌ من دون قيد المطابقة للواقع.

وهذا واردٌ على ما ذكره المصنّف رحمه الله في الجهل المركّب من أنّه خارجٌ عن العلم تصوّراً وتصديقاً، وهو واضحٌ من قوله في الهامش: «وهو أخصّ من معناه المذكور في المتن لأنّ المقصود به التصديق الجازم المطابق للواقع سواءً كان عن تقليدٍ أو لا» فقيّد اليقين المذكور في المتن بالمطابقة في الحاشية ليخرج الجهل المركّب، لأنّه لا يراه من أقسام العلم، بل يراه مقابلاً له تقابل الملكة وعدمها، فلا يكون داخلاً في التصديق، وإلّا لكان من أقسام العلم.

والمتحصّل: اليقين بالمعنى الأعمّ هل هو التصديق الجازم مطلقاً سواءً طابق الواقع أم لا؟ (كما ذكره في المتن)، أم هو التصديق الجازم المطابق للواقع (كما ذكره في

---

(١) ولليقين معنىً آخر في اصطلاحهم، وهو خصوص التصديق الجازم المطابق للواقع لا عن تقليد، وهو أخصّ من معناه المذكور في المتن؛ لأنّ المقصود به التصديق الجازم المطابق للواقع، سواء كان عن تقليدٍ أو لا.

الحاشية؟).

إن قلنا بالأوّل، كان الجهل المركّب من أقسام العلم، وإنْ قلنا بالثاني فلا يكون من أقسامه، وهو مختار المصنِّف قدّس سرّه، والأوّل هو الصحيح، وما ذكره غير تامّ؛ لأنَّ اليقين بالمعنى الأعمّ هو التصديق الجازم سواءً طابق الواقع أم لا، والجاهل بالجهل المركّب يعتقد أنّ يقينه مطابقٌ للواقع فيكون الجهل المركّب من اليقين بالمعنى الأعمّ، ويكون من أقسام العلم والتصديق، وهذا الذي ذكرناه قد ذكره المصنّف رحمه الله[1] وسوف يأتي البحث عنه مفصّلاً في أقسام الجهل.

٢. «الظنّ»: وهو أن ترجّحَ مضمونَ الخبرِ أو عدمَه مع تجويزِ الطرفِ الآخر، وهو أدنى قسمي التصديق.

٣.«الوهمُ»: وهو أن تحتملَ مضمونَ الخبرِ أو عدمَه مع ترجيح الطرفِ الآخر.

٤. «الشكُّ»: وهو أن يتساوى احتمالُ الوقوعِ واحتمالُ العدم.

تنبيه

يعرفُ ممّا تقدّمَ أمران:

الأوّلُ: أنَّ الوهمَ والشكَّ ليسا من أقسامِ التصديقِ بل هما من أقسامِ الجهل.

إن كان مراده الجهل التصوّريّ فهما من أقسام العلم التصوّريّ، وما ذكرناه في الجهل المركّب يجري هنا أيضاً، وإن كان مراده الجهل التصديقيّ فهما منه حقّاً، وكلامه تامّ.

والثاني: أنّ الظنَّ والوهمَ دائماً يتعاكسان؛ بمعنى: إذا كان أحد الطرفين ظنّاً كان الآخر وهماً، وإذا كان وهماً كان الآخر ظنّاً. **فإنّك إذا توهّمتَ مضمونَ الخبرِ فأنت تظنُّ بعدمِه، وإذا كنتَ تتوهّمُ عدمَه فإنّك تظنُّ بمضمونِه، فيكونُ الظنُّ لأحدِ الطرفين توهّماً للطرفِ الآخر.**

---

(١) في ص٧٠ حسب هذا الكتاب.

الجهل وأقسامه

بعدما بيّن المصنّف رحمه الله بِمَ يتعلّق كلٌّ من التصوّر والتصديق، وبيّن أقسام التصديق، شرع في بيان الجهل وأقسامه، وفي بيان النسبة بينه وبين العلم، فأفاد بأنّ الجهل عدم العلم في مَن له قابليّة العلم، ولذا لا يقال للحجر أو للحيوان أنّه جاهل؛ لعدم قابليّته واستعداده للعلم.

فالعلم ملكة، ومقابله وهو الجهل عدم ملكةٍ، في مَن شأنه أن يتَّصف بالملكة، ولذا قال: **ليس الجهلُ إلّا عدمَ العلمِ ممّن له الاستعدادُ للعلمِ والتمكّنُ منه**، لا أنّ مطلق مَن لا يستطيع أن يكون عالماً، يصدق عليه عنوان الجهل، كالنبات، والجماد، والحيوان، والحجر، وغيرها ممّا ليس لها قابليّة التعلّم، بل عدم الملكة ممّن يتّصف بالملكة. هذا بحسب اصطلاح علماء الميزان.

وأمّا بحسب ما جاء عن أئمّة أهل البيت عليهم السلام فإنّهم قسّموا الجهل إلى قسمين:

القسم الأوّل: عدم العلم.

القسم الثاني: العلم الذي ليس وراءه عمل.

أي: إنّ العلم الحقيقيّ عندهم عليهم السلام هو العلم الذي يستتبع عملاً أو يتبعه العمل، والعلم بلا عملٍ عندهم جهل؛ قال أمير المؤمنين عليه السلام: **«وآخر قد تسمّى عالماً وليس به، فاقتبس جهائل من جهّال، وأضاليل من ضلّال، ونصب للناس أشراكاً من حبال غرورٍ، وقول زور، قد حمل الكتاب على آرائه، وعطف الحقّ على أهوائه... وذلك ميّت الأحياء»**[1].

---

(١) بحار الأنوار الجامعة لدرر أخبار الأئمّة الأطهار: ج٢، ص٥٧.

من المعلوم أنّ الجهل إن كان أمراً عدميّاً فلا يمكن أخذه، لأنّ العدميّ ليس شيئاً كي يؤخذ، وما عناه عليه السلام نحوٌ من العلم الذي لا واقع له يطابقه، يؤخذ ممّن تسمّوا بالعلماء إلّا أنّهم في الواقع ليسوا منهم، بل من الجهّال وهم ميّتو الأحياء.

هذا ولشيخنا الأستاذ الجواديّ دام ظلّه تعبيرٌ قسّم فيه الأموات إلى قسمين:

الأوّل: ميّتٌ أفقيّ، وهو من فارقت روحه الدنيا.

الثاني: ميّتٌ عموديّ، وهو الحيّ الذي لا يستجيب لنداء الإسلام ونداء الفطرة، كما يظهر من قوله تعالى: ﴿وَمَا أَنْتَ بِمُسْمِعٍ مَنْ فِي الْقُبُورِ﴾ (فاطر: ٢٢) بعد قوله تعالى: ﴿اسْتَجِيبوا لِلَّهِ وَلِلرَّسولِ إِذَا دَعَاكُمْ لِمَا يُحْيِيكُمْ﴾ (الأنفال: ٢٤) فإن لم يستجب الإنسان لدعوةٍ فيها حياته صدق عليه أنّه ميّت الأحياء.

فالجماداتُ والعجماواتُ لا نسمّيها جاهلةً ولا عالمة، مثل: العمى فإنّه عدمُ البصرِ في مَن شأنُه أن يُبصر، فلا يسمّى الحجرُ أعمى. وسيأتي أنّ مثلَ هذا يسمّى «عدمَ ملكة». ومقابلُه وهو العلمُ أو البصرُ، يسمّى «ملكة»، فيقال: إنّ العلمَ والجهلَ متقابلان تقابلَ الملكةِ وعدمِها.

والجهلُ على قسمين، كما أنّ العلمَ على قسمين، لأنّه يقابلُ العلمَ، فيبادلُه في مواردِه، فتارةً يبادلُ التصوّرَ (أي: يكونُ في موردِه)، وأخرى يبادلُ التصديقَ (أي: يكونُ في موردِه)، فيصحُّ بالمناسبةِ أن نسمّي الأوّلَ: «الجهلَ التصوّريّ»، والثاني: «الجهلَ التصديقيّ».

بيانه يتّضح بعد بيان الفرق بين عدم الملكة والعدم المطلق، وهو: إنّ عدم الملكة يكون في موردٍ يصحّ فيه وجود الملكة، فلا يصحّ أن يقال للحجر أنّه جاهلٌ أو عالم، لأنّه ليس له استعدادٌ للعلم. ومع عدم إمكان تحقّق الملكة في مورد، لا يصحّ سلبها عنه، لكن ليس المراد من عدمها العدم المطلق، وإلّا لصدق الجهل أيضاً. ففي المثال المتقدّم لو كان المراد من الجهل عدم العلم مطلقاً، لصدق على الحجر أنّه ليس بعالم، ومعناه أنّه جاهل.

وعلى هذا يتّضح المراد من عدم الملكة، أنّها تكون في موردٍ يصحّ أن يُتّصف بها، كالبصر والعمى والعلم والجهل بالنسبة إلى الإنسان حيث يصحّ أن يقال له جاهلٌ أو أعمى.

وبما أنّ الجهل يقابل العلم، والعلم ينقسم إلى التصوّر والتصديق، فكذلك مقابله (وهو الجهل) ينقسم إليهما أيضاً، ويكون الجهل التصوّريّ (وهو عدم التصوّر) مقابلاً للعلم التصوّريّ، والجهل التصديقيّ مقابلاً للعلم التصديقيّ، ولذا قالوا: لا تمايز بين الأعدام بما هي أعدام، وإنّما يكون التمايز بينها عند إضافتها إلى وجوداتٍ أو ملكات، فيقال: عدم البصر نحوٌ من العدم، وعدم السمع نحوٌ من العدم أيضاً وهو غير عدم البصر... وهكذا.

والظاهر من عبارة المصنّف أنّ الجهل مطلقاً ـ أعمّ من أن يكون بسيطاً أو مركّباً ـ هو الذي ينقسم إلى التصوّريّ والتصديقيّ، وهو ليس بتامّ؛ لأنّ الجهل المركّب من أقسام التصديق وفيه اعتقادٌ جازم، فيكون من أقسام العلم، وأمّا الجهل البسيط فهو الذي ينقسم إلى تصوّرٍ وتصديق. والدليل عليه: ما ذكره المحقّق الطوسيّ؛ قال: «الجهل البسيط يقابل العلم تقابل العدم والملكة، ومعه قد يستحصل العلم، والجهل المركّب يقابله تقابل الضدّين، ومعه لا يمكن أن يستحصل العلم، وأراد بالمجهول هاهنا الجهل البسيط وقسّمه قسمةً مقابلة إلى التصوّر والتصديق...»[1].

فكان على المصنّف رحمه الله أن يقول: الجهل البسيط يقابل العلم تقابل الملكة وعدمها، وهو ينقسم إلى قسمين: تصوّرٍ وتصديق.

ثمّ إنّهم يقولون: إنّ الجهلَ ينقسمُ إلى قسمين: بسيطٍ ومركّب. كان ينبغي له تقسيم الجهل إلى البسيط والمركّب أوّلاً، ثمّ تقسيم الجهل البسيط إلى التصوّر

---

(١) الإشارات والتنبيهات، مع الشرح للمحقق الطوسي، وشرح الشرح للرازي: ص٢٣.

والتصديق، لا بالعكس، أي: تقسيمه إلى التصوّر والتصديق، ثمّ إلى البسيط والمركّب.

وفي الحقيقةِ: إنّ الجهلَ التصديقيَّ خاصّةً هو الذي ينقسمُ إليهما أي: تقسيم الجهل إلى بسيطٍ ومركّبٍ مختصٌّ بالجهل التصديقيّ، وأمّا الجهل التصوّريّ فلا يكون إلّا بسيطاً لا تصديق فيه، وما كان كذلك لا يعقل أن ينقسم إليهما، بخلاف الجهل المركّب ففيه تصديقٌ وجزمٌ واعتقاد.

ولهذا اقتضى أن نقسّمَ الجهلَ إلى تصوّريٍّ وتصديقيٍّ ونسمّيهما بهذه التسمية. أمّا الجهلُ التصوّريُّ فلا يكونُ إلّا بسيطاً، كما سيتضّح.

ولنبيّن القسمين فنقول:

١. «الجهلُ البسيطُ»: أن يجهلَ الإنسانُ شيئاً وهو ملتفتٌ إلى جهلِه ويعلم به، بخلاف الجهل المركّب، وهو أن يجهل الإنسان شيئاً ويعتقد بأنّه عالمٌ به.

ولكنّ تفسيره الجهل البسيط بالمعنى الذي ذكره ليس تامّاً، لأنّه يقتضي أن لا تكون قسمة الجهل التصديقيّ إلى البسيط والمركّب جامعةً للأفراد مانعةً عن الأغيار، وذلك لخروج الجهل عن غفلة عن القسمين.

توضيحه: لو كان الإنسان غافلاً عن جهله فلا يكون جهله بسيطاً؛ لغفلته وعدم التفاته، ولا يكون مركّباً؛ لأنّه غير معتقد. فلكي يكون الحصر جامعاً مانعاً، لابدّ من تفسير الجهل بهذه الكيفيّة: «أن يجهل الإنسان شيئاً، سواءً كان ملتفتاً إلى جهله أم كان غافلاً» كي يقابل الجهل المركّب.

فيعلمُ أنّه لا يعلم بل سواءً علم أم غفل كجهلِنا بوجودِ السكّانِ في المريخ، فإنّا نجهلُ ذلك ونعلمُ بجهلِنا، فليس لنا إلّا جهلٌ واحدٌ. وكما ينقسم الجهل إلى البسيط والمركّب، فكذلك ينقسم العلم إليهما. فالعلم البسيط هو: العلم الحضوريّ بأن يكون للإنسان علمٌ لكنّه لا يعلم بأنّه عالم. والعلم المركّب هو العلم الحصوليّ، وهو: أن تعلم شيئاً وتعلم بأنّك عالمٌ به، ومن ذلك العلم البسيط: إدراك الإنسان

مثلاً للباري تعالى، حيث كلّ إنسانٍ يدركه تعالى، غير أنّ الناس يختلفون في الالتفات إلى هذا العلم، فمنهم من يغفل وهم الأكثر، ومنهم ـ وهم الخواصّ من أولياء الله تعالى[1] ـ يدركون أنّهم يدركون الحقّ تعالى، وذلك بحسب ما لهم من السعة والاستعداد.

٢. «الجهلُ المركّبُ»: أن يجهلَ شيئاً وهو غيرُ ملتفتٍ إلى أنّه جاهلٌ به، بل يعتقدُ أنّه من أهلِ العلمِ به، فلا يعلمُ أنّه لا يعلم، كأهلِ الاعتقاداتِ الفاسدةِ، الذين يحسبونَ أنّهم عالمونَ بالحقائق، وهم جاهلونَ بها في الواقع. ونظائر هؤلاء كثيرون، وهم من العلماء بالمعنى الأعمّ الذين يزعمون أنّهم عالمون بالمعتقد وهم جاهلون في الواقع، وجاهلون بجهلهم، كما قال: ويسمّونَ هذا مركّباً؛ لأنّه يتركّبُ من جهلين: الجهلِ بالواقع، والجهلِ بهذا الجهل، وهو أقبحُ وأهجنُ القسمين، ويختصُّ هذا في موردِ التصديقِ؛ لأنّه لا يكونُ إلّا مع الاعتقاد.

إلى هنا بيّن المصنّف رحمه الله المراد من الجهل البسيط والجهل المركّب، وبقي في المقام أمرٌ وهو: أنّ الجهل البسيط ينقسم إلى التصوّريّ والتصديقيّ ـ كما بيّناه ـ وأمّا الجهل المركّب فليس من أقسام الجهل بل هو من أقسام العلم ـ كما سبقت الإشارة إليه ـ وذلك لأنّ المراد من الجهل عدم العلم، وفي الجهل المركّب ثمّة اعتقادٌ وعلمٌ وإنْ لم يكن مطابقاً للواقع، فلا يكون من أقسام الجهل، وإنّما هو من أقسام اليقين بالمعنى الأعمّ الشامل للمطابق للواقع وغير المطابق.

وعلى هذا، فالاعتقاد الجازم على قسمين: قسمٌ يطابق الواقع، وقسمٌ يخالفه ولا يطابقه، وكلاهما علم، غاية الأمر هما متقابلان تقابل التضادّ، وليس تقابل الملكة وعدمها.

نعم، الجهل البسيط، لا الأعمّ منه ومن المركّب، هو الذي يقابل العلم تقابل

---

(١) الحكمة المتعالية في الأسفار العقليّة الأربعة: ج١، ص١١٧.

العدم والملكة، وأمّا المركّب فهو خارجٌ من أقسام الجهل، لذا ينبغي تصحيح عبارة الكتاب إلى: إنّ الجهل كما يطلق على ما يقابل العلم تقابل العدم والملكة، وهو الذي يسمّى بالجهل البسيط، يطلق أيضاً على التصديق الجازم الذي لا يطابق الواقع، ويقابله العلم بمعنى التصديق الجازم المطابق للواقع تقابل التضادّ لا تقابل العدم والملكة، فالجهل مشتركٌ لفظيٌّ بين البسيط والمركّب.

ولعلّ سبب وقوع المصنّف رحمه الله في الاشتباه هو تصوّره أنّ للجهل معنىً واحداً وهو عدم العلم، مع أنّه يطلق على معنيين: عدم العلم، والاعتقاد غير المطابق للواقع وهو علم.

ليس الجهل المركّب من العلم

استدلّ المصنّف رحمه الله على أنّ الجهل المركّب ليس من العلم بدليلين:

الدليل الأوّل: إنّ الجهل المركّب يقابل العلم تقابل العدم والملكة، وهو واضحٌ من تعريف العلم بحضور صورة الشيء عند العقل. وفي الجهل المركّب لم تحضر صورة الشيء بل حضرت صورةٌ أخرى يُعتقد أنّها صورة الواقع.

الدليل الثاني: لمّا كان الجهل مقابلاً للعلم، فلو كان علماً للزم أن يكون من أقسام مقابله، وهو باطل.

توضيحه: عندما نقسّم الكلمة مثلاً إلى اسمٍ وفعلٍ وحرفٍ ـ والقسمة مانعةٌ للشركة ـ فلا يكون الاسم فعلاً ولا حرفاً، ولا يكون الفعل اسماً ولا حرفاً، ولا يكون الحرف اسماً ولا فعلاً، وما نحن فيه كذلك، فإنّ الجهل المركّب مقابلٌ للعلم فلا يمكن أن يكون علماً، وإلّا لكان من أقسامه وهو محال.

ونجيب عنه: **أوّلاً نقضاً** بما ذكره سابقاً بقوله: «تنبيه: يعرف ممّا تقدّم أمران؛ الأوّل: أنّ الوهم والشكّ ليسا من أقسام التصديق، بل هما من أقسام الجهل»[1]

(١) ص٦١ من هذا الكتاب.

فإن لم يكونا من أقسام التصديق فهما من أقسام التصوّر، والتصوّر من أقسام العلم، فكيف كانا من أقسام الجهل؟

وعلى هذا، فالوهم والشكّ مع أنّهما من أقسام الجهل إلّا أنّهما داخلان تحت العلم التصوّريّ، ممّا يعني أنّه ينسجم أن يكونا من أقسام الجهل التصديقيّ وإن كانا داخلين في أقسام العلم التصوّريّ.

وثانياً حلّاً: بأنّه رحمه الله ادّعى أنّ مَن يقول: «إنّ الجهل المركّب من العلم» جاهلٌ بالجهل المركّب، مع أنّ أساطين وعلماء فنّ المنطق أجمعوا على أنّ الجهل المركّب من أقسام العلم، وليس من أقسام الجهل، ولم يخالفهم في ذلك إلّا المصنّف. فنسبة الجهل المركّب إلى هؤلاء الأساطين تستدعي التوقّف.

ثمّ إنّ للعلم عدّة معانٍ:

المعنى الأوّل: يطلق في كتب الفلسفة والمنطق ويراد به الأعمّ من الحصوليّ والحضوريّ، أي: يراد به مطلق الانكشاف الشامل لانكشاف وجود الشيء، ولانكشاف صورته لدى العالم.

المعنى الثاني: يطلق ويراد به الحصوليّ، أي: مطلق انكشاف صورة الشيء لدى العالم. وهو بهذا المعنى أخصّ من المعنى الأوّل، وأعمّ من التصوّر والتصديق.

المعنى الثالث: يطلق ويراد به الاعتقاد الراجح سواءً كان مانعاً من النقيض أم لا، فيشمل التصديق بالمعنى الأعمّ الشامل لليقين والظنّ، ويكون أخصّ من المعنى السابق، لأنّه بالمعنى السابق يشمل التصوّر والتصديق، وبهذا المعنى يشمل التصديق فقط.

المعنى الرابع: يطلق ويراد به الاعتقاد الجازم المانع من النقيض، وقد يطلق عليه العلم بالمعنى الأخصّ، وهو بهذا المعنى يقابل الظنّ، لأنّ الظنّ اعتقادٌ راجحٌ لا يمنع من النقيض، فيكون أخصّ من المعنى الثالث.

المعنى الخامس: يطلق ويراد به الاعتقاد الجازم لا عن تقليدٍ المطابق للواقع،

ويقابله الجهل المركّب، وهو أخصّ من الأقسام السابقة، والمعنى الأوّل أعمّ من جميع الأقسام، والثاني أخصّ منه، والثالث أخصّ منهما، والرابع أخصّ منها.

وفي ضوء هذا، فالجهل المركّب الذي لا يطلق عليه العلم هو المعنى الخامس، وأمّا المعاني الأربعة الباقية فيطلق عليها العلم. ولكن بما أنّ لفظ العلم مشتركٌ لفظيٌّ بين جميع هذه المعاني، ظنّ المصنّف رحمه الله أنّ الجهل المركّب يطلق عليه العلم مطلقاً حتّى بالمعنى الخامس، وقد عرفت أنّه يطلق على المعنى الرابع وهو الاعتقاد الجازم؛ إذ في الجهل المركّب اعتقادٌ جازمٌ إلّا أنّه غير مطابقٍ للواقع، وكذلك يطلق على المعنى الثالث والثاني والأوّل، إلّا الخامس فلا يطلق عليه، ولكن مجرّد عدم انطباق الأخصّ لا يستلزم عدم انطباق الأعمّ.

بعبارة أخرى: عدم دخول الجهل المركّب في المعنى الخامس لا يستلزم خروجه من المعاني السابقة، كما أنّ عدم صدق المعنى الرابع على الظنّ لا يلزم منه عدم صدقه عليه بالمعنى الثالث... وهكذا.

فاتّضح: أنّ الجهل المركّب علمٌ بالمعنى الرابع وليس علماً بالمعنى الخامس الذي هو حضور صورة الشيء عند العقل، وهو تصديقٌ جازمٌ غير مطابقٍ للواقع، ويقابله الاعتقاد الجازم المطابق للواقع تقابل الضدّين، كما هو صريح عبارة الشيخ الطوسيّ، حيث يقول: «الجهل البسيط يقابل العلم تقابل العدم والملكة، والجهل المركّب يقابله تقابل الضدّين»[(١)].

ومن المعلوم أنّ الضدّين أمران وجوديّان لا يجتمعان في أمرٍ واحدٍ، ولا يمكن ارتفاعهما كذلك.

ولمزيد من الاطّلاع على المعاني المتعدّدة للعلم، راجع كتاب «برهان الشفاء»[(٢)]

---

(١) الإشارات والتنبيهات: ج١، ص٢٣.

(٢) الشفاء، المنطق، ابن سينا: ج٣، ص٥١.

و«التنقيح» في المنطق لصدر المتألّهين الشيرازي حيث يقول في الإشراق الأوّل، اللمعة الأولى: «العلم إمّا تصديقٌ وهو الاعتقاد الراجح سواءً بلغ حدّ الجزم أم لا، فإن طابق الواقع فيقين، وإن لم يطابقه فجهلٌ مركّب»[١] فالجهل المركّب من أقسام العلم، ولعلّ هذا هو الظاهر أيضاً من التهذيب وحاشيته.

وحسب تتبّعنا لكلماتهم لم نجد قائلاً يزعم أنّ الجهل المركّب ليس من أقسام العلم، إلّا المصنّف رحمه الله في قوله: **يزعمُ بعضُهم دخولَ الجهلِ المركّبِ في العلمِ فيجعلُه من أقسامِه؛ نظراً إلى أنّه يتضمّنُ الاعتقادَ والجزمَ وإن خالفَ الواقع، ولكنّا إذا دقّقنا تعريفَ العلمِ، نعرفُ ابتعادَ هذا الزعمِ عن الصوابِ وأنّه ـ أي: هذا الزعمَ ـ من الجهلِ المركّب.**

فعلى رأيه يكون زعم هؤلاء الأعلام من الجهل المركّب **لأنّ معنى «حضورِ صورةِ الشيءِ عندَ العقلِ»: أن تَحضرَ صورةُ نفسِ ذلك الشيءِ**، وما ذكرناه خير دليلٍ على أنّه من أقسام العلم، ولو سألنا المصنّف نفسه عن نسبة ذلك الزعم إلى الجهل المركّب، فإن أجاب بالإثبات لما كان جوابه مطابقاً للواقع، إذن فلا يشترط في العلم أن يكون مطابقاً للواقع.

أمّا إذا حضرتْ صورةُ غيرِه بزعمِ أنّها صورتُه، فلم تَحضر صورةُ الشيء بل صورةُ شيءٍ آخرَ زاعماً أنّها هي. وهذا هو حالُ الجهلِ المركّب، فلا يدخلُ تحت تعريفِ العلم. فمَن يعتقدُ أنّ الأرضَ مسطّحة، لم تحضرْ عنده صورةُ النسبةِ الواقعيّةِ، وهي: أنّ الأرضَ كرويّة.

من هنا يتّضح ما قاله من: أنّ اليقين بالمعنى الأعمّ هو الاعتقاد المطابق للواقع، ليخرج الجهل المركّب، وقد ذكرنا سابقاً أنّ تعريف اليقين بهذا المعنى غير تامّ.

وإنّما حضرتْ صورةُ نسبةٍ أخرى يتخيّلُ أنّها الواقع.

---

(١) التنقيح في المنطق: ص٦.

وفي الحقيقة: إنّ الجهلَ المركّبَ يتخيّلُ صاحبُه أنّه من العلمِ ولكنّه ليس بعلم بالمعنى الخامس كما تقدّم، وهذا هو دليله الأوّل.

وأمّا دليله الثاني فقوله: وكيفَ يصحُّ أن يكونَ الشيءُ من أقسامِ مقابلِه؟ أجبنا عنه نقضاً وحلّاً، وقلنا: إنّ الشكّ والوهم من أقسام الجهل، ومع هذا فهما داخلان في أقسام التصوّر، والتصوّر من أقسام العلم.

والاعتقادُ لا يغيّرُ الحقائقَ. فالشبَحُ مِن بعيد، الذي يعتقدُه الناظرُ إنساناً وهو ليس بإنسان، لا يصيّرُه الاعتقادُ إنساناً على الحقيقة. ولكن تقدّم أنّ الجهل البسيط ينقسم إلى تصوّرٍ وتصديق، وأنّ الجهل المركّب داخلٌ في أقسام العلم بالمعنى الرابع، وإن لم يكن من أقسامه بالمعنى الخامس.

العلم ضروريّ ونظريّ

ينقسمُ العلمُ بكلا قسميه ـ التصوّرِ والتصديقِ ـ إلى قسمين:

ذكرنا في ما سبق: أنّ العلم الحصوليَّ ينقسم إلى تصوّرٍ وتصديق، وهذا تقسيمٌ آخر له، وهو انقسامه بكلا قسميه إلى ضروريٍّ بديهيّ، ونظريٍّ كسبيّ.

والمراد من التصوّر الضروريّ البديهيّ: أنّ النفس تضطرّ لقبول المُدْرَك وتعلم به بالارتجال والمفاجأة، بلا تأمّل وإعمال نظر، كتصوّرنا لمفهوم الوجود والعدم، والوحدة، والكثرة....

والتصديق الضروريّ: هو إذعان النفس بصحّة النسبة القائمة بين الموضوع والمحمول بمجرّد تصوّرهما من دون إجراء أيّة عمليّة استدلال، كتصديقك باستحالة اجتماع النقيضين؛ إذ بمجرّد تصوّرك اجتماعهما وتصوّرك المحال تدرك النسبة بين الموضوع والمحمول، وتذعن نفسك بالحكم وهو استحالة اجتماعهما، وكتصديقك بنتيجة الضرب (٢×٢) وأنّها أربعةٌ فإنّك تدرك بأنّ الأربعة نتيجةٌ ضروريّةٌ تضطرّ للإذعان بها بسهولة.

وعلى هذا، فقد تتصوّر الموضوع والمحمول والنسبة بينهما وتحكم بصحّة النسبة من دون إعمال فكرٍ أو نظر، فيسمّى ذلك التصوّر والتصديق البديهيّين، وقد تتصوّر الموضوع والمحمول والنسبة بينهما إلّا أنّ نفسك لا تذعن بالحكم، بل تحتاج إلى إقامة الدليل والبرهان، فيسمّى هذا التصوّر والتصديق النظريّين، كتصوّرك لمجموع زوايا المثلّث وأنّها تساوي قائمتين، فإنّك لا تذعن بهذا الحكم بمجرّد تصوّر الموضوع والمحمول وتصوّر النسبة بينهما، بل تحتاج إلى وسطٍ لإثبات المحمول للموضوع.

الفرق بين التصوّر والتصديق الضروريّين والتصديق النظريّ

الفرق بين التصوّر والتصديق الضروريّين البديهيّين والتصديق النظريّ الكسبيّ واضح، إذ في الأوّلين يحصل المُدرَكُ بمجرّد توجّه النفس إليه بالارتجال والبداهة، ويحصل إذعان النفس به من دون كسبٍ أو إعمال نظر، وفي الثاني يتوّقف إذعان النفس على الكسب والنظر، ولا يكفي تصوّر الموضوع والمحمول وتصوّر النسبة بينهما.

الفرق بين التصوّر البديهيّ والتصديق البديهيّ

البداهة في التصوّر غير البداهة في التصديق، لأنّ التصديق البديهيّ هو إذعان النفس بلا دليل، والتصديق النظريّ هو إذعانها مع الدليل. وهذا المعنى لا يتصوّر في التصوّر النظريّ؛ لأنّه لا يوجد فيه حكمٌ لتذعن النفس به، وهذا ما لم يُشِرْ إليه المصنّف، بل ظاهر عبارته أنّه أخذ البديهيّ في التصوّر والتصديق بمعنىً واحد، وأخذ النظريّ فيهما بمعنىً واحدٍ أيضاً، مع أنّ البديهيّ والنظريّ في التصوّر يختلفان عن البديهيّ والنظريّ في التصديق!

وفي المقام شبهةٌ ذكرها من المتقدّمين الفخر الرازي، ومن المتأخّرين بعض فلاسفة الغرب كهيجل، وهي في نفي التصوّر النظريّ؛ حيث قال الأوّل: «إذا أدركنا حقيقة، فإمّا أن نعتبرها من حيث هي هي، من غير حكمٍ عليها لا بالنفي والإثبات (وهو التصوّر)، أو نحكم عليها بنفيٍ أو إثباتٍ (وهو التصديق).

القول في التصوّرات ـ إمكان المعرفة

«وعندي أنّ شيئاً منها (أي: من التصوّرات) غير مكتسبٍ لوجهين؛ الأوّل: أنّ المطلوب إن لم يكن مشعوراً به استحال طلبه؛ لأنّ ما لا شعور به البتّة، لا تصير النفس طالبةً له، وإن كان مشعوراً به استحال طلبه؛ لأنّ تحصيل الحاصل محال»[1].

---

(١) كتاب المحصّل: ص٨١.

بعبارة أخرى: التصوّريّ إمّا أن يكون حاصلاً للذهن أو لا، والأوّل يصيّره معلوماً لا يحتاج إلى تحصيل، والآخر يصيّره مجهولاً لا يمكن التوجّه إليه وطلبه.

وعلى هذا، فتقسيم التصوّر إلى البديهيّ والنظريّ ليس بصحيح.

والجواب يتّضح بعد بيان الفرق بين التصوّر البديهيّ والتصوّر النظريّ على ما ذكره العلامّة المطهّري قدّس سرّه[1]، وهو: أنّ التصوّر البديهيّ لا أجزاء له ينحلّ إليها، بخلاف التصوّر النظريّ، فإنّ له أجزاء ينحلّ إليها.

وللتوضيح نضرب مثلاً: بعض الأمور التكوينيّة والموجودات الخارجيّة تنحلّ إلى أجزائها المقوّمة لها، كالماء فإنّه ينحلّ إلى عنصرين أساسيّين وهما (الأوكسجين والهيدروجين) وهذان العنصران لا ينحلّان إلى أجزاء أبسط منهما، وبعض الموجودات الخارجيّة يمكن انحلالها إلى أجزاءٍ أبسط منها، والمفاهيم الذهنيّة هكذا شأنها، فقسمٌ منها غير قابلٍ للتحليل إلى أجزاء أبسط منها كالجوهر فهو الجنس الذي ليس فوقه جنس، وقسمٌ منها قابلٌ للتحليل إلى أجزاء حتّى يصل إلى جزءٍ غير قابلٍ للتحليل إلى جزءٍ أبسط منه، مثل مفهوم الإنسان الذي ينحلّ إلى الحيوان والناطق، ثمّ الحيوان إلى الحسّاس والمتحرّك بالإرادة، والجسم النامي، والجسم المطلق، حتّى ينتهي التحليل إلى الجوهر وهو جنس الأجناس العالي الذي ليس فوقه جنس، ولذا يقال: إنّ حقيقة الإنسان معلومةٌ بالإجمال من جهة، ومجهولةٌ بالتفصيل من جهةٍ أخرى، أي: تصوّر الإنسان من حيث معناه بديهيّ، ومن حيث انحلاله إلى أجناسه القريبة والمتوسّطة والبعيدة نظريّ، ومن هنا نشأ الخلط والاشتباه، فإنّنا لا ندّعي: أنّ المفهوم المجهول من جميع الجهات يمكن تصوّره، بل المفهوم المتصوّر هو ما كان له جهةٌ معلومةٌ وجهةٌ مجهولةٌ من ناحية العناصر المقوّمة له.

---

(١) شرح المنظومة: ج١، ص٣٨.

فالمفاهيم أو التصوّرات التي لا تنحلّ إلى عناصر أبسط منها، نسمّيها تصوّراتٍ بديهيّة، مثل: مفهوم الوجود ومفهوم العدم. والتصوّرات التي تنحلّ إلى عناصرها المقوّمة لها نسمّيها تصوّراتٍ نظريّة، مثل: مفهوم الإنسان، حيث يكون له جهةٌ معلومةٌ إجمالاً وجهةٌ مجهولةٌ تفصيلاً، وهي الجهة التي تصيّره نظرياً يحتاج إلى كسبٍ وتعريف.

١. «الضروريُّ» ويسمّى أيضاً: «البديهيّ»، وهو: ما لا يحتاجُ في حصولِه إلى كسبٍ ونظرٍ وفكرٍ بمعناه الاصطلاحيّ وليس بمعناه العرفيّ، وسوف يأتي الكلام عنه في محلّه إن شاء الله تعالى[1].

فيحصلُ بالاضطرارِ والبداهةِ التي هي المفاجأةُ والارتجالُ من دون توقّف. أي: إنّ النفس تضطرّ إلى قبوله من دون توقّفٍ على شيءٍ آخر.

كتصوّرِنا لمفهومِ الوجودِ والعدم فإنّ مفهوم الوجود من أوضح الأشياء، وتصوّرك له لا يتوقّف على أيّ شيءٍ آخر، بخلاف تصورك لمفهوم الإنسان، فإنّه يتوقّف على تصوّر مفهوم الحيوان والناطق، وبعد تصوّرهما تقول: الإنسان هو الجامع بين الحيوان والناطق، فإنْ كان مفهوم الحيوان بديهيّاً عندك تكتفي بذلك، وإن كان نظريّاً فتسأل عنه وتقول: هو جسمٌ حسّاسٌ متحرّكٌ بالإرادة، جسمٌ نامٍ، جسمٌ مطلق، جوهر.

فيتوقّف تصوّر مفهوم الحيوان على تصوّر الأجناس القريبة والمتوسّطة والعالية، أمّا تصوّر الجوهر فلا يتوقّف على تصوّر شيءٍ آخر، ولذا قال: **ومفهوم الشيءِ** الذي هو أعمّ المفاهيم ولا يوجد بعده مفهومٌ آخر.

وكتصديقِنا بأنّ الكلَّ أعظمُ من الجزءِ أي: بعد تصوّر الكلّ وتصوّر الجزء من ذلك الكلّ لا مطلق الجزء، وتصوّر النسبة بينهما، نحكم بأنّ الكلّ أعظم من جزئه.

---

(١) في ص٧٨ من هذا الكتاب.

وبأنّ النقيضين لا يجتمعان. المثال من الأوّليات، إذ بعد تصوّر الموضوع والمحمول وتصوّر النسبة بينهما تذعن النفس وتحكم بصحّة النسبة.

وبأنّ الشمسَ طالعة. المثال من الحسّيات.

وأنّ الواحدَ نصفُ الاثنين. المثال من الفطريّات.

وهكذا كأمثلة المتواترات والمشاهدات والضروريّات. وسوف يأتي بيان جميع ذلك في محلّه إن شاء الله تعالى.

وعلى هذا، فالضروريّ: هو ما لا يتوقّف حصوله على شيءٍ سواءً كان تصوّراً أم تصديقاً، والنظريّ: هو ما يتوقّف حصوله على شيءٍ سواءً كان تصوّراً أم تصديقاً أيضاً.

٢. و«النظريُّ»: وهو ما يحتاجُ حصولُه إلى كسبٍ ونظرٍ وفكرٍ، كتصوّرِنا لحقيقةِ الروحِ والكهرباءِ. عندما نقول: الروح موجودة، فلا شكّ يكون ذلك بالدليل، في مقابل قول من أنكر وجود شيءٍ وراء هذا البدن المادّي.

وكتصديقِنا بأنّ الأرضَ ساكنةٌ أو متحرّكةٌ حولَ نفسِها وحولَ الشمس، ويسمّى أيضاً: «الكسبيّ».

توضيح القسمين

إنّ بعضَ الأمورِ يحصلُ العلمُ بها من دون إعمالِ نظرٍ وفكرٍ؛ لأنّ حصولها لا يتوقّف على شيءٍ سواءً كانت تصوّراً أو تصديقاً.

فيكفي في حصولِه أن تتوجّهَ النفسُ إلى الشيءِ في التصوّر أو التصديق بأحدِ أسبابِ التوجّهِ الآتية، وهي خمسة: الانتباه وسلامة الذهن وسلامة الحواسّ وفقدان الشبهة وعمليّة غير عقليّة.

فيكفي لحصول التصوّر أو التصديق أن تتوجّه النفس بأحد هذه الأسباب، على الرغم من أنّا نجد جميع البديهيّات تحتاج على الأقلّ إلى ثلاثة أسباب،

كالانتباه وسلامة الذهن وسلامة الحواسّ، ونجد بعضها يحتاج إلى أربعة، فلا يكفي لحصول العلم بالأمور وجود أحد أسباب التوجّه، بل يكفي وجود بعضها **من دون توسّطِ عمليّةٍ فكريّةٍ كما مثّلنا،** أو من دون استدلالٍ أو توقّفٍ على شيءٍ في التصوّر والتصديق.

وهذا هو الذي يسمّى بـ«الضروريّ» أو «البديهيّ» سواءً كان تصوّراً؛ إذ التصوّر البديهيّ لا يتوقّف حصوله على شيءٍ، **أم تصديقاً** بديهيّاً؛ لأنّه لا يتوقّف على الاستدلال أيضاً.

وبعضُها لا يصلُ الإنسانُ إلى العلمِ بها بسهولة، بل لابدّ من إنعامِ النظرِ وإجراءِ عمليّاتٍ عقليّة وهي أعمّ من الاستدلال أو من أيّة عمليّات أخرى، لأنّ حصول الشيء في التصديق النظريّ يتوقّف على عمليّة الاستدلال، وفي التصوّر النظريّ يتوقّف على تصوّر أمورٍ أخر **ومعادلاتٍ فكريّة، كالمعادلاتِ الجبريّة، فيتوصّلُ بالمعلوماتِ عنده إلى العلمِ بهذه الأمورِ (المجهولات)** من جهةٍ والمعلومة من جهةٍ أخرى، كما بيّنا، وليست مطلق المجهولات، وإلّا لما تمكّنّا من البحث عن معلوماتٍ للتوصّل بها إلى معرفة المجهولات من جميع الجهات، ولذا قلنا: لابدّ أن تكون جهةٌ من الجهات معلومةً لدى الإنسان وأخرى مجهولة، لكي يبحث عن المعلومات ويرى أيّة واحدةٍ منها تنسجم مع المعلوم من وجهٍ والمجهول من وجهٍ آخر.

ولا يستطيعُ أن يتّصلَ بالعلمِ بها رأساً من دون توسيطِ هذه المعلومات المخزونة عنده **وتنظيمِها على وجهٍ صحيح، لينتقلَ الذهنُ منها إلى ما كانَ مجهولاً عنده.** وهنا تكمن أهمّية علم المنطق في عمليّة تنظيم المعلومات ـ التي هي رأس مال الإنسان ـ من حيث الهيئة والمادّة، ليتوصّل بها إلى الكشف عن المجهول **كما مثّلنا، وهذا هو الذي يسمّى بـ«النظريّ» أو «الكسبيّ» سواءً كان تصوّراً أو تصديقاً.**

توضيح في الضروريّ

قلنا: إنَّ العلمَ الضروريَّ هو الذي لا يحتاجُ إلى الفكرِ وإنعامِ النظر، وأشرنا إلى أنّه لابدّ من توجّهِ النفسِ بأحدِ أسبابِ التوجّه، وهذا ما يحتاجُ إلى بعضِ البيان: فإنّ الشيءَ قد يكونُ بديهيّاً ولكن يجهلُه الإنسان.

توضيحه: لّما يقال: الشيء الفلانيّ بديهيٌّ لدى الإنسان وأنّ نفسه مفطورةٌ على البديهيّ، فلا يعني أنّنا خُلِقْنا والبديهيّات موجودةٌ معنا، وإنّما خُلِقْنا ونحن لا نعلم شيئاً سواءً كان بديهيّاً أم غير بديهيّ، كما دلّ عليه قوله تعالى: ﴿**وَاللَّهُ أَخْرَجَكُمْ مِنْ بُطُونِ أُمَّهَاتِكُمْ لَا تَعْلَمُونَ شَيْئًا**﴾ (النحل: ٧٨) سوى الاستعداد لتحصيل المعلومات، فنحن نعلم بالقوّة، ونحتاج إلى الحواسّ لإخراج ما هو موجودٌ بالقوّة إلى موجودٍ بالفعل.

ولّما كانت العقول متفاوتةً في إدراكاتها، كانت المعلومات متفاوتةً أيضاً. ولهذا قد يكون الشيء معلوماً بالبداهة عند بعض الأشخاص، ولا يكون كذلك عند بعضهم؛ وما ذلك إلّا **لفقدِ سببِ توجّهِ النفس، فلا يجبُ أن يكونَ الإنسانُ عالماً بجميع البديهيّات**. وهذه نقطةٌ مهمّةٌ وقع في الاشتباه فيها جماعةٌ من الفلاسفة والمناطقة الغربيّين، حيث تصوّروا أنّ الأمور البديهيّة موجودةٌ مع الإنسان منذ ولادته، وقد عرفتَ خلافه، وأنّا لا نقول بوجودها في النفس، بل إنّ النفس إذا توجّهتْ إليها وتصوّرت الموضوع والمحمول وتصوّرت النسبة بينهما، تذعن وتحكم بصحّة النسبة **ولا يضرُّ ذلك ببداهةِ البديهيّ.**

ويمكنُ حصرُ أسبابِ التوجّهِ في الأمورِ التالية:

١. «الانتباه». وهذا السببُ مطّردٌ في جميع البديهيّات، فالغافلُ قد يخفى عليه أوضحُ الواضحات فإنّه قد لا يرى الشمس وهي طالعة، ويخفى عليه ذلك فضلاً عن أن يلتفت إلى الأمور المعقولة.

٢. «سلامةُ الذهن». وهذا مطّردٌ أيضاً في جميع البديهيّات، فكما يطّرد السبب الأوّل في جميع البديهيّات كذلك السبب الثاني، ممّا يعني عدم كفاية أحدهما؛ فإنّ مَن كان سقيمَ الذهنِ قد يشكُّ في أظهرِ الأمورِ أو لا يفهمُه. وقد ينشأُ هذا السقمُ من نقصانٍ طبيعيٍّ أو مرضٍ عارضٍ أو تربيةٍ فاسدة.

٣. «سلامةُ الحواسّ». وهذا خاصٌّ بالبديهيّاتِ المتوقّفةِ على الحواسِّ الخمسِ، وهي المحسوسات أي: لا يكون مطّرداً في جميع البديهيّات؛ فإنّ الأعمى أو ضعيفَ البصرِ يفقدُ كثيراً من العلمِ بالمنظورات، وكذا الأصمُّ في المسموعات، وفاقدُ الذائقةِ في المذوقات... وهكذا على طبق المقولة المشهورة لأرسطو: «مَن فَقَدَ حسّاً فَقَدَ علماً» باعتبار أنّ كثيراً من المعلومات منشؤها الحواسّ، ومَن فقدَ حسّاً، فقدَ علماً مرتبطاً بذلك الحسّ.

فتبيّن اطّراد السبب الأوّل والثاني في جميع البديهيّات، سواءً كانت متوقّفةً على الحواسّ أم لا، وأنّ السبب الثالث مختصٌّ بالبديهيّات المرتبطة بالحواسّ.

٤. «فقدانُ الشبهة». والشبهةُ: أن يؤلِّفَ الذهنُ دليلاً فاسداً يناقضُ بديهةً من البديهيّاتِ ويغفلُ عمّا فيه من المغالطة.

الظاهر من عبارة المصنّف رحمه الله أنّه جعل جميع هذه الأسباب في مرتبةٍ واحدة، مع أنّ بعضها في رتبة المقتضي، وبعضها في رتبة عدم المانع. فالسبب الأوّل والثاني والثالث من باب المقتضي، أعني إن لم يتحقّق الانتباه وسلامة الذهن وسلامة الحواسّ لا يتحقّق المقتضي لإدراك البديهيّ، أمّا السبب الرابع وهو فقدان الشبهة فالمقتضي للإدراك موجودٌ والمانع غير مفقود، فلا يتحقّق الإدراك.

ونقرّبه إليك بذكر مثال: إذا قلت (هذا الشيء لا يحترق) فعدم احتراقه إمّا لعدم وجود نار، أي: عدم المقتضي للإحراق، وإمّا لوجود المانع وهو الرطوبة أو مادّةٍ تمنع من الاحتراق، وما نحن فيه كذلك، فإنّ البديهيّ حتّى يُدْرَك لابدّ أن يكون المقتضي موجوداً، والمانع وهو الشبهة مفقوداً، والشبهة كما عرّفها المصنّف

رحمه الله بأن يؤلّف الذهن دليلاً فاسداً يناقض بديهةً من البديهيّات، كما وقع في المنطق «الهيجليّ» حيث زعم أنّ اجتماع النقيضين واجبٌ وضروريٌّ ـ لحصول شبهةٍ له في مقابل البديهيّ ـ فخالف بديهيّ العقل، القاضي باستحالة اجتماعهما.

فيشكُّ بتلك البديهةِ أو يعتقدُ بعدمِها، وهذا يحدثُ كثيراً في العلومِ الفلسفيّةِ والجدليّات. لذا ينبغي لمن يريد قراءة الفلسفة أن يقرأ علم المنطق بتمعّن ويقرأ المغالطات جيّداً، لأنّه يحتاج إليها في العمليّات الاستدلاليّة الفلسفيّة، إذ كثيراً ما يكون الاستدلال بصورته صحيحاً لكنّ مادّته باطلة.

فإنّ من البديهيّاتِ عند العقلِ: أنّ «الوجودَ والعدمَ نقيضان، وأنّ النقيضين لا يجتمعان ولا يرتفعان»، ولكنّ بعضَ المتكلّمين وهو الغزالي من أهل العامّة **دخلت عليه الشبهةُ في هذه البديهةِ** فأثبت الواسطة بين الوجود والعدم وسمّاها الحال[1]. وهي عندهم صفاتٌ لموجودٍ لا موجودةٌ ولا معدومة، مثل العالميّة والقادريّة.

توضيحه: لمّا نقول «زيدٌ له العالميّة» ونحلّله، نجد العالم وهو ذات زيد، والعلم فقط، وأمّا صفة العالميّة فليست موجودةً في الخارج؛ لكنّه متّصفٌ بها، فهي إذن صفةٌ ـ لموجودٍ ـ لا موجودةٌ؛ لأنّها ليس لها ما بإزاء في الخارج، ولا معدومةٌ؛ لأنّها صفةٌ لموجودٍ خارجيّ، فارتفع النقيضان عندها.

وفي الحقيقة هذه شبهةٌ في مقابل البديهة، لأنّ اجتماع النقيضين وارتفاعهما محالٌ عقلاً؛ ولذا قال المصنّف رحمه الله: **فحسب أنّ الوجودَ والعدمَ لهما واسطةٌ، وسمّاها «الحال» فهما يرتفعان عندها. ولكنّ مستقيمَ التفكيرِ إذا حدثَ له ذلك وعجزَ عن كشفِ المغالطةِ، يردُّها ويقول: إنّها شبهةٌ في مقابلِ البديهة.**

٥. «عمليّةٌ غيرُ عقليّة». وهذا التعبير لبيان أنّ معرفة جملةٍ من البديهيّات تتوقّف على التجربة، فإنّ معرفة أنّ النار محرقة، من البديهيّات الحسّية، لكنّها

---

(١) شرح المقاصد: ج١، ص٣٥١.

متوقّفةٌ على التجربة وهي عمليّةٌ غير عقليّة، في مقابل بعض البديهيّات التي تتوقّف معرفتها على عمليّة استدلالٍ عقليّة.

لذا نجد معرفة البديهيّات تختلف؛ نظراً لاختلاف الأشخاص، فقد يكون الشيء بديهيّاً عند شخص، نظريّاً عند شخصٍ آخر لم تتوفّر لديه المقدّمات للوصول إلى معرفة ذلك البديهيّ، فنحتاج إلى عمليّةٍ غير عقليّة **لكثيرٍ من البديهيّات، كالاستماع إلى كثيرين يمتنعُ تواطؤهم على الكذبِ في المتواترات.** مع أنّ التواترَ من الأمور البديهيّة كما سنوضّحه في محلّه إن شاء الله، لكنّه متوقّفٌ على مقدّمةٍ وهي وجود كثرةٍ تحيل العادة تواطؤهم على الكذب، فإن لم تحصل تلك المقدّمة لم يحصل التواتر.

وكالتجربةِ في التجريبيّات، وكسعي الإنسانِ لمشاهدةِ بلادٍ أو استماعِ صوتٍ في المحسوسات... وما إلى ذلك. فإذا احتاجَ الإنسانُ للعلمِ بشيءٍ إلى تجربةٍ طويلةٍ ـ مثلاً ـ وعناءٍ عمليّ، فلا يجعلُه ذلك علماً نظريّاً. أي: إذا كان الإنسان محتاجاً للعلم بالشيء إلى تجربةٍ طويلة، فلا يجعله التوقّف على التجربة تصديقاً نظريّاً، بل يبقى تصديقاً بديهيّاً متوقّفاً على مقدّماتٍ **مادام لا يحتاجُ إلى الفكرِ والعمليّةِ العقليّة.** لذا قلنا: المراد من الفكر اصطلاحٌ خاصٌّ وليس مطلق عمليّة التفكير التي يقوم بها الإنسان.

وهذا ما أشار إليه السبزواريّ في منظومته:

الارتساميُّ من إدراك الحجا	إمّا تصوّرٌ يكون ساذجا
أو هو تصديقٌ هو الحكم فقط	ومن يركّبه فيركَب الشطط

مكان الشاهد ومحلّه هو في صدر البيت الأوّل؛ حيث يراد القول بأنَّ العلم الذي يتّخذ المنطق آلةً له إنّما هو الارتساميّ، أي: الحصوليّ، وليس مطلق الحصوليّ، بل العقليّ منه دون سواه، من حسّيٍّ وخياليٍّ ووهميّ، فهو ـ أي:

الحصوليّ العقليّ ـ ينقسم إلى تصوّرٍ وتصديقٍ يُبحث عنه في المنطق ويعتنى به، وإلّا فأقسام العلم الأخرى منقسمةٌ إلى تصوّرٍ وتصديقٍ أيضاً.

وقد أفاد ذلك شيخنا الأستاذ حسن زادة آملي بقوله: «الفكر المصطلح المنطقيّ هو الحركة العقليّة من المطالب إلى المبادئ، ومن المبادئ إلى المطالب، وتلك الحركة مُعدّةٌ للنفس الناطقة في فيضان الصور العقليّة عليها من المبدأ القدسيّ الحكيم... وأمّا الفكر عند جمهور الناس فهو كلّ انتقال للنفس...»[1].

تعريف النظر والفكر

قوام عمليّة التفكير أمورٌ ثلاثة:

الأوّل: مواجهة المشكل.

الثاني: معرفة نوعه.

الثالث: حركة العقل من المشكل إلى المعلومات المخزونة عنده وبالعكس.

توضيحه: إنّك قد تواجه المشكل المجهول ولا تعرف نوعه من أيّ أنواع المجهولات؛ هل هو من أنواع المعقولات أم المحسوسات؟ فلا تتوصّل إلى معرفته، وقد تواجهه وتعرف نوعه، وحينئذٍ تبحث في عقلك عن المعلومات التي تناسبه، فترتّبها وتؤلّف بينها لكي تتوصّل بها إلى معرفته.

ففي عمليّة التفكير لابدّ من مواجهة المشكل، ثمّ الذهاب إلى المعلومات المخزونة وهي رأس مال العلم، وترتيبها لترى أيّة واحدةٍ هي من سنخ المشكل، ثمّ تنتقل بحركةٍ ثالثة من المعلوم المعيّن للكشف عن المجهول. فهنا حركاتٌ ثلاث:

الأولى: الحركة الذاهبة من المجهول إلى المعلومات المخزونة في الذهن الخاصّة بالمشكل.

---

(١) شرح المنظومة، قسم المنطق: ص٨٤.

الثانية: الحركة الدائرة في المعلومات.

الثالثة: الحركة الراجعة من المعلومات الخاصّة للكشف عن المجهول المطلوب العلم به. ولذا قال المصنّف: **نعرفُ ممّا سبقَ أنّ النظرَ ـ أو الفكرَ ـ المقصودُ منه: «إجراءُ عمليّةٍ عقليّةٍ في المعلوماتِ الحاضرةِ لأجلِ الوصولِ إلى المطلوب»، والمطلوبُ هو العلمُ بالمجهولِ الغائب، وبتعبيرٍ آخرَ أدقّ: «إنّ الفكرَ هو: حركةُ العقلِ بين المعلوم والمجهول»**. ذكر المصنّف هنا حركتين فقط وهما الحركة الأولى من المجهول إلى المعلوم، والحركة الأخيرة من المعلوم إلى المجهول فقط، ولم يذكر الحركة الوسطيّة أعني: الحركة الدائرة في المعلومات.

وتحليلُ ذلك: أنّ الإنسانَ إذا واجهَ بعقلِه المشكَلَ ـ المجهولَ ـ وعرفَ أنّه من أيّ أنواعِ المجهولاتِ هو ـ من هنا يتبيّن: أنّ المجهول معلومٌ بوجهٍ ما، ولذا يكون محرّكاً إلى البحث عن المعلومات المخزونة في الذهن، وليس هذا ما يفعله المجهول من كلّ وجه ـ **فزعَ عقلُه إلى المعلوماتِ الحاضرةِ عنده**، وإنّما يفزع إليها؛ للغريزة الموجودة في كلّ إنسان، وهي حبّ الاطّلاع والتعرّف على كلّ شيء، ولهذا إنْ واجه مجهولاً فزع عقله إلى المعلومات الحاضرة عنده، **المناسبةِ لنوعِ المشكل، وعندئذٍ يبحثُ فيها ويتردّدُ بينها بتوجيهِ النظرِ إليها، ويسعى إلى تنظيمِها في الذهنِ حتّى يؤلّفَ المعلوماتِ التي تصلحُ لحلِّ المشكل**؛ وذلك لأنّ مطلق المعلوم لا يكشف عن مطلق المجهول، بل كلّ مجهولٍ يسانخه نوعٌ خاصٌّ من المعلوم يكشف عنه.

فإذا استطاعَ ذلك ووجدَ ما يؤلِّفُه لتحصيلِ غرضِه، تحرّكَ عقلُه حينئذٍ منها إلى المطلوب، أعني: معرفةَ المجهولِ وحلَّ المشكل.

فتمرُّ على العقلِ إذن بهذا التحليلِ خمسةُ أدوار:

١. **مواجهةُ المشكلِ (المجهولِ)** وإلّا فلا معنى للانتقال إلى المعلوم.

٢. **معرفةُ نوعِ المشكلِ، فقد يواجهُ المشكلَ ولا يعرفُ نوعَه**؛ ممّا يعني أنّ المشكل لابدّ أن يكون معلوماً بوجه.

٣. حركةُ العقلِ من المشكلِ إلى المعلوماتِ المخزونةِ عنده.

٤. حركةُ العقلِ ثانياً، بين المعلوماتِ للفحصِ عنها، وتأليفُ ما يناسبُ المشكلَ ويصلحُ لحلّه.

٥. حركةُ العقلِ ثالثاً، من المعلوم الذي استطاعَ تأليفَه ممّا عنده إلى المطلوب.

إنّ جميع ما ذكره من هذه الحركات يشير فيه إلى حركتين فقط ـ كما ذكرنا ـ وهما: الحركة الأولى والثالثة.

وهذه الأدوارُ الثلاثةُ الأخيرةُ ـ أو الحركاتُ الثلاثُ ـ هي الفكرُ أو النظر، وهذا معنى حركةِ العقلِ بين المعلومِ والمجهول. بل هي حركة العقل من المجهول إلى المعلوم، ثمّ حركته من المعلوم إلى المجهول.

وهذه الأدوارُ الخمسةُ قد تمرُّ على الإنسانِ في تفكيرِه وهو لا يشعرُ بها. أي: في كلّ عمليّة تفكيرٍ لابدّ أن توجد هذه الأدوار الخمسة، غاية الأمر بعض الأشخاص يجتازونها فينتقلون من المشكل إلى حلّه، بحسب ما يملكون من ملكة العلم، وبعضهم لا يجتازونها لكونهم مبتدئين في تحصيل العلوم، فيقفون عند كلّ مرحلةٍ من تلك المراحل.

فإنّ الفكرَ يجتازُها غالباً بأسرعِ من لمحِ البصر، على أنّها لا يخلو منها إنسانٌ في أكثرِ تفكيراتِه؛ باعتبار أنّ بعض مَن أُعطي قوّةً خاصّةً، ينتقل إلى المرحلة الخامسة ويتجاوز المرحلة الثالثة والرابعة. ولذا قلنا: إنّ الإنسانَ مفطورٌ على التفكير.

توضيحه: ذكرنا سابقاً: أنّ العلم الحصوليّ ينقسم إلى تصوّرٍ وتصديق، وقسّمنا كلّ واحدٍ منهما إلى البديهيّ والنظريّ، وقلنا: التصوّر البديهيّ: هو المعلوم بذاته الذي لا يتوقّف على غيره، والتصديق البديهيّ: هو حكم النفس بصدقه وإذعانها بلا توقّفٍ على الاستدلال، والتصوّر النظريّ: هو ما يتوقّف العلم به على العلم بغيره، والتصديق النظريّ: هو ما يتوقّف الحكم به على التصديق والجزم بغيره.

ولهذا قلنا: المراد من الفكر في اصطلاح المنطق: الحركات الثلاث، أي:

الحركة من المشكل إلى المعلومات الموجودة عند العقل، والحركة من المعلوم إلى المجهول، والبحث في المعلومات لمعرفة أيٍّ منها يناسب المشكل، والانتقال من المعلوم الخاصّ إلى حلّ المشكل.

قد يُتوهَّم: أنّ حركة العقل من المجهول إلى المعلوم، ثمّ حركته راجعاً من المعلوم إلى المجهول دورٌ، وهو باطل.

الجواب: المراد من المعلوم الذي يذهب العقل إليه من المجهول مطلق المعلوم، والمعلوم الذي يرجع منه العقل إلى المجهول معلومٌ خاصٌّ يناسب المجهول الخاصّ الذي يراد الكشف عنه، فلا يتوقّف الشيء على نفسه.

بعبارة أخرى: المعلوم الأوّل هو مطلق المعلومات التي يفزع إليها العقل لمعرفة أيّ نوعٍ منها يناسب حلّ المشكل. فإذا شخّص العقل معلوماً خاصّاً، انتقل منه إلى الكشف عن المجهول الخاصّ المطلوب معرفته، فلا دور.

هذا وقد منح الله سبحانه وتعالى بعض الناس قابليّات وزوّدهم بقدرةٍ فكريّةٍ قويّةٍ لا لأسبابٍ جزافيّةٍ اعتباطيّةٍ وإلّا لزم البخل في ساحته (تعالى عن ذلك علواً كبيراً) بل لأسبابٍ تؤهّلهم لقبول ذلك الفيض الإلهيّ.

وبتلك القوّة يستطيعون تجاوز الحركتين الأولیين بأسرع من لمح البصر، بحيث ينتقلون إلى حلّ المشكل بمجرّد أن يعرفوا نوعه، وتلك القوّة تسمَّى بالحدس، ولهذا نجد القضايا الحدسيّة تقترب من البديهيّات، بل جُعلت من أقسامها.

وأشار المصنّف رحمه الله إلى ما ذكرنا بقوله: **نعم مَن له قوّةُ الحدسِ يستغني عن الحركتين الأوليين** يعني الحركة الثالثة والرابعة، باعتبار أنّ مواجهة المشكل وعدم معرفة نوعه معدّان للفكر ومن شرائط تحقّقه، وإلّا فمع عدم مواجهة المشكل وعدم معرفة نوعه، لا معنى لتحقّق الفكر أصلاً.

وإنَّما ينتقلُ رأساً بحركةٍ واحدةٍ من المعلوماتِ إلى المجهول. أي: ينتقل بحركةٍ واحدةٍ من المعلوم الخاصّ إلى المجهول المطلوب الكشف عنه.

وهذا معنى «الحدس»، فلذلك يكونُ صاحبُ الحدسِ القويّ أسرعَ تلقّياً للمعارفِ والعلوم، بل هو مِن نوعِ الإلهامِ وأوّلُ درجاتِه. فصاحب الإلهام أقوى في تلقّي العلوم والمعارف، من الذي ليس له تلك القوّة، فإنّ مَن لم يرزقه الله إيّاها لا يتمكّن من التصديق بأيّة معلومةٍ، ما لم يمرّ بجميع الحركات.

ولتقريب الفكرة نضرب مثالاً فنقول: إذا أراد المعلّم أن يكشف لتلاميذه شيئاً مجهولاً، فأوّل شيءٍ يفعله يجعلهم يواجهون المشكل، ثمّ يعرّفهم نوعه، ثمّ ينتقل بهم من المجهول إلى المعلومات التي هي رأس المال، ومن المعلومات إلى المجهول حتّى يكشف عنه، فيمرّ بجميع المراحل.

وعلى هذا، فمَن أراد أن يتعلّم ولم يكن له قوّة الحدس، يكون تلقّيه للمعارف أبطأ ممّن له تلك القوّة حيث يكون أسرع تلقّياً، ولذا نجد بعض الطلّاب يتلقّون المعلومات ويفهمونها بسرعة، وبعضهم لا يستوعبها إلّا إذا أُعيدت عليه مراراً.

وبهذا المعنى وردت روايةٌ نقلها العلّامة المجلسيّ، عن إسحاق قال: «قلت لأبي عبد الله عليه السلام: الرجل آتيه أكلّمه ببعض كلامي، فيعرف كلَّه، ومنهم آتيه فأكلّمه بالكلام فيستوفي كلامي كلّه ثمّ يردّه عليَّ كما كلّمته، ومنهم من آتيه فأكلّمه فيقول أعد عليَّ؟ فقال عليه السلام: **يا إسحاق أو ما تدري لم هذا؟** قلت: لا. قال: **الذي تُكلّمه ببعض كلامك فيعرف كلّه، فذاك مَن عُجنت طينته بعقله، وأمّا الذي تُكلّمه فيستوفي كلامك ثمّ يجيبك على كلامك، فذاك الذي رُكّب عقله في بطن أمّه، وأمّا الذي تُكلّمه بالكلام فيقول: أعد عليّ، فذاك الذي ركّب عقله فيه بعدما كبر، فهو يقول: أعد عليّ**»[1].

والرواية واضحة المعنى في أنّ بعض الناس يفهمون كلامك كلّه قبل أن تتمّه، وهؤلاء هم الذين عُجنت نطفهم بعقولهم حين انعقادها، فأعطاهم الله القوّة

---

(١) بحار الأنوار: ج١، ص٩٧.

المفكّرة ووهبهم قوّة الحدس، وبعضهم لا يفهمون الكلام إلّا بعد أن تستوفيه كلّه، وهؤلاء هم الذين رُكّبت عقولهم وهم أجنّةٌ في بطون أمّهاتهم، وبعضهم لا يفهمون الكلام إلّا بعد أن تعيده عليه أكثر من مرّة، وهؤلاء هم الذين رُكّبت عقولهم بعد أن كبروا. فبعض الناس أُعطيت له القوّة المفكّرة حين كان نطفة، وبعضهم أُعطيت له حين كان جنيناً، وبعضهم أُعطيت له بعد أن كبر؛ وذلك لضعف استعدادهم لقبول تلك الإفاضات الإلهيّة. ولم يمنحهم تعالى ما منحهم جزافاً، بل لأسبابٍ واستحقاقاتٍ ولتحقّق شروطٍ فيهم تفصيلها موكولٌ إلى محلّه.

ولذلك أيضاً جعلوا «القضايا الحدسيّات» من أقسامِ البديهيّات ـ وسوف يأتي بيانه في محلّه إن شاء الله تعالى ـ **لأنّها تحصلُ بحركةٍ واحدةٍ مفاجئةٍ من المعلومِ إلى المجهولِ عند مواجهةِ المشكل، من دون كسبٍ وسعيٍ فكريّ، فلم يحتجْ إلى معرفةِ نوعِ المشكلِ، ولا إلى الرجوعِ إلى المعلوماتِ عنده وفحصِها وتأليفِها.**

ظاهر العبارة أنّه لا يحتاج في القضايا الحدسيّة إلى مواجهة المشكل ولا إلى معرفة نوعه، مع أنّ معرفة نوعه أمرٌ ضروريّ، وإلّا كيف يكشف عنه ويتوصّل إلى معرفته؟

ولأجلِ هذا قالوا: إنّ قضيّةً واحدةً قد تكونُ بديهيّةً عند شخص، نظريّةً عند شخصٍ آخر؛ وذلك نظراً لاختلاف الاستعداد عند كلٍّ منهما، فقد يكون لأحدهما استعدادٌ قويٌّ بحيث تكون القضيّة عنده بديهيّة، ولا يكون استعداد الآخر قويّاً، فيحتاج إلى الاستدلال وإقامة البراهين على نفس القضيّة حتّى يصدّق بها ويحكم بصحّتها.

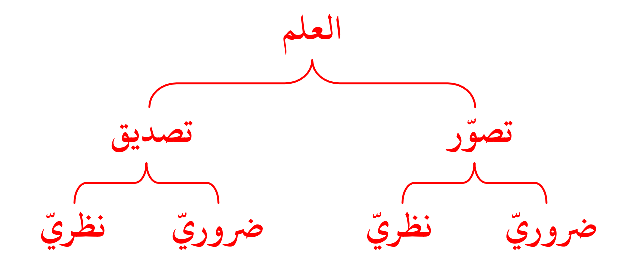
وفي هذا إشارةٌ إلى مطلبٍ مهمّ، وهو: أنّه لا يشترط في بداهة البديهيّ أن يكون بديهيّاً عند الجميع، بل يختلف ذلك بحسب اختلاف الاستعداد والقوّة الفكريّة، كما أنّه لا يشترط في البديهيّ أن يكون معلوماً؛ إذ يجوز أن يكون الشيء

بديهيّاً ومع ذلك يكون مجهولاً لنا، وإلّا لما كان شيءٌ من البديهيّات مجهولاً لنا، وهو باطل[1].

فعدم إدراك البديهيّ إنّما هو لضعف الاستعداد، ولا يضرُّ ذلك ببداهته.

وليس ذلك إلّا لأنّ الأوّلَ عنده من قوّةِ الحدسِ ما يستغني به عن النظرِ والكسب، أي: ما يستغني به عن الحركتين الأولين، دون الشخصِ الثاني فإنّه يحتاجُ إلى هذه الحركاتِ الثلاثِ لتحصيلِ المعلوم بعد معرفةِ نوعِ المشكل.

خلاصة تقسيم العلم



تمرينات

١. لماذا لم يكن الوهم والشكّ من أقسام التصديق؟

٢. اذكر خمس قضايا بديهيّة من عندك مع بيان ما تحتاج إليه كلٌّ منها من أسباب توجّه النفس الخمسة.

٣. إذا علمت بأنّ في الغرفة شيئاً ما، وبعد الفحص عنه كثيراً وجدته فعلمت أنّه فأرةٌ مختفية، فهذا العلم الحاصل بعد البحث ضروريٌّ أم نظريّ؟

٤. هل اتّفق أن حصلت لك شبهةٌ في مقابل بديهة؟ اذكرها.

٥. ما الفرق بين الفكر والحدس؟

---

(١) تحرير القواعد المنطقية: ص٤٥.

الأجوبة

ج١: الوهم والشكّ ليسا من أقسام التصديق، لأنّ الأخير عبارةٌ عن ترجيح أحد طرفَي الخبر سواءً كان هناك مجالٌ لتجويز الطرف الآخر (كما هو حال الظنّ) أم لم يكن كذلك (كما هو حال اليقين) ولا مجال للترجيح في كلٍّ من الوهم والشكّ، كيف وقد علمت أنّ في الشكّ تساوياً لاحتمال الوقوع واللاوقوع، فكيف لا يكون الوهم أبعد عن الترجيح، وبالتالي عن التصديق؟!

ج٢: خمس قضايا بديهيّة:

١. الشمس طالعة، تحتاج هذه البديهيّة (التي هي من القضايا الحسّيّة) إلى سلامة الحواس؛ فالأعمى لا يدرك أنّ الشمس طالعةٌ وقت الظهيرة.

٢. امتناع اجتماع وارتفاع النقيضين، حيث قال البعض من المعتزلة[1] بالحال التي هي واسطةٌ بين الوجود والعدم، فالقادريّة لا موجودةٌ ولا معدومة، وذلك لأنّه لا وجود منحازاً لها فهي لا موجودة، ولأنّها صفةٌ للذات الموجودة فهي لا معدومة، إذ صفة الموجود لابدّ أن تكون موجودة.

الذي تحتاج إليه النفس لكي تدرك بداهة هذه القضيّة: سلامة الذهن وفقدان الشبهة، حيث إنّ هؤلاء لمّا عجزوا عن تصوير علمه تعالى بالأشياء قبل الإيجاد، وهم يعتقدون أنّ العلم تابعٌ لوجود المعلوم، قالوا: بأنّ الأشياء قبل الإيجاد معدومةٌ لكنّها ثابتة، وهذا الثبات يبرّر تعلّق علمه تعالى بها.

٣. الممكن محتاجٌ إلى العلّة[2]، تحتاج هذه القضيّة البديهيّة إلى الانتباه والتصوّر الصحيح لطرفيها.

---

(١) بداية الحكمة: ص٢٦.

(٢) المصدر السابق: ص٢٨.

٤. امتناع إعادة المعدوم بعينه[١]، تحتاج إلى انتباهٍ والتفات، وتحتاج إلى فقدان الشبهة التي تحول دون الإذعان بها، والشبهة التي تحول دون ذلك: هو الاعتقاد بأنّ الموت إعدامٌ للميّت، وأنّ المعاد هو إعادة المعدوم بعينه.

٥. السفسطة وإنكار الواقع أو العلم[٢] حيث إنّ وجود الواقعيّات الخارجيّة ممّا لا ريب فيه، وكذلك العلم بها على ما هي عليه. والذي يعين على درك ذلك: سلامة الذهن من الخلل المادّي، أو الخلل النفسي، وإلّا فالمنكر معاندٌ مشاكسٌ يعالَج بضربه أو تعريضه للنار التي يزعم أنّها غير موجودةٍ في الخارج.

ج٣: هذا العلم الذي تعلّق بالفأرة والذي كان بعد بحثٍ مجهدٍ ومضنٍ ليس هو إلّا علماً حصوليّاً ضروريّاً، لأنّ الجهد المبذول ليس جهداً فكريّاً حتّى يصير العلم الحاصل به نظريّاً، وذلك لأنّك علمت أنّ العلم الذي يتمّ تحصيله بواسطة عمليّةٍ غير عقليّةٍ لا يكون نظريّاً، والبحث عن الفأرة في مظانّ اختبائها التي قد تكون كثيرةً وشائكةً ومعقّدةً ليست من العمليّة العقليّة في شيء.

ج٤: يمكن ذكر شبهةٍ سوف يتمّ الوقوف عندها في الجزء الثاني في بحث بداهة إنتاج القياس من الشكل الأوّل، حيث اعتبر البعض هذا القياس غير منتج، وذلك لأنّه يلزم منه الدور، وقد استدلّ صاحب الشبهة على عدم إنتاج الشكل الأوّل بالشكل الأوّل.

ج٥: قال الشيخ قدّس سرّه: «لعلّك تشتهي الآن أن تعرف الفرق بين الفكرة والحدس فاستمع: أمّا الفكرة فهي حركةٌ ما للنفس في المعاني مستعينةٌ بالتخيّل في أكثر الأمر، يطلب بها الحدّ الأوسط أو ما يجري مجراه ممّا يصار به إلى العلم بالمجهول حالة الفقد، استعراضاً للمخزون في الباطن وما يجري مجراه،

---

(١) المصدر السابق: ص٦٥.

(٢) المصدر السابق: ص١٨٤ ـ ١٨٥.

فربّما تأدّت إلى المطلوب وربّما انبتّت، وأمّا الحدس وهو أن يتمثّل الحدّ الأوسط في الذهن إمّا تحقّق طلبٍ وشوقٍ من غير حركةٍ وإمّا من غير اشتياقٍ وحركة، ويتمثّل معه ما هو وسطٌ له أو ما في حكمه»[1].

قال الحكيم السبزواريّ قدّس سرّه: «والفرق بين الفكر والحدس: أنّ الفكر حركةٌ من المطالب إلى المبادئ، ومن المبادئ إلى المطالب، والحدس ظفرٌ بالحدود الوسطى دفعةً عند الالتفات إلى المطالب وتمثّل للمطالب في الذهن مع الحدود الوسطى كذلك من دون الحركتين المذكورتين»[2]، الحركة الأولى هي من المطالب، أي: المجهولات إلى المبادئ، أي: المعلومات، والحركة الثانية هي الحركة من المبادئ إلى المطالب، وقد أشار إلى تعريف الفكر بقوله:

والفكـر حركـةٌ إلى المبـادئ   ومـن مبـادئ إلى المـراد[3]

إذن الفكر عبارةٌ عن حركتين بهما يتمّ الوصول إلى المراد، أي: المطلوب المجهول وهما:

١. إلى المبادئ: انطلاقاً من المراد، أي: المطلوب.

٢. من المبادئ إلى المراد: الحركة من المعلوم إلى المجهول ليصبح معلوماً، وهي ما سوف تسمع أنّها تسمّى: بالحركة الراجعة، بينما تسمّى الحركة الأولى بالحركة الذاهبة.

قال آية الله الشيخ حسن زاده آملي: «إنّ الحدس انتقالٌ دفعيٌّ بلا تروٍّ، وهو إنّما يحصل غالباً لمن تفكّر في العلوم النظريّة وغيرها دهراً مديداً، والحدس إنّما هو عائدٌ من حدّة الذهن وشدّة الذكاء وصفاء الروح وكثرة التدرّب والتعمّل والممارسة،

---

(١) الإشارات والتنبيهات: ج٢ ص٣٥٨.

(٢) شرح المنظومة، قسم الحكمة: ج٥، ص١٧٣.

(٣) المصدر السابق، قسم المنطق، المسمى باللآلئ المنتظمة: ج١، ص٥٧.

والفكر مقابل الحدس، وهو ضعف النفس ووهن العقل النظريّ، ولذلك كان السفراء الإلهيّة منزّهين عن الفكر، بل لهم فوق رتبة الحدس؛ لأنّ الوحي فوق الحدس، بل فوق المكاشفة والإلهام؛ لأنّ المؤيّد بروح القدس غنيٌّ عن التعلّم.

ثمّ إنّ الذي صار محلّ مشيئة الله، إذا أراد يقول لشيء كُن فيكون، فهو في فعله كالذي له حدسٌ في العلم النظريّ، وكالذي له جذبةٌ في سلوكه العرفانيّ، يطوي الزمان والمكان في فعله؛ ﴿قَالَ الَّذِي عِنْدَهُ عِلْمٌ مِنْ الْكِتَابِ أَنَا آتِيكَ بِهِ قَبْلَ أَنْ يَرْتَدَّ إِلَيْكَ طَرْفُكَ﴾ (النمل: ٤٠).

فطيّ الأرض والزمان في الفعل، والحدس في النظر، والجذبة في العرفان نظراء، ومقابل كلّ واحدٍ منها أيضاً نظراء»[١]، حيث إنّ الحدس ليس على مرتبةٍ واحدة، بل هو أمرٌ مشكّكٌ يتفاوت أهله فيه شدّةً وضعفاً، وكذلك الحال بالنسبة للفكر.

---

(١) تمهيد القواعد، لصائن الدين التركة: ص٩٩، تعليقة (٢).

أبحاث المنطق

تنحصر الحاجة إلى علم المنطق في العمليّة الفكريّة النظريّة سواءً كانت من التصوّر أو من التصديق، غاية الأمر: الحاجة إليه في التصوّر النظريّ تختلف عن الحاجة إليه في التصديق النظريّ؛ إذ في التصديق لابدّ من القيام بعمليّة الاستدلال للتوصّل إلى المطلوب، وفي التصوّر النظريّ لا نحتاج إلى الاستدلال، بل نحتاج إلى التعريف، وقد ذكرنا سابقاً: أنّ موضوع علم المنطق هو «المعرِّف» لأجل الانتقال من معلومٍ تصوّريٍّ إلى مجهولٍ تصوّري، «والحجّة» وهي ترتيب الموادّ والهيئات للانتقال من معلومٍ تصديقيٍّ إلى مجهولٍ تصديقيّ، وأنّ علم المنطق كما يتكفّل ببيان الهيئة، كذلك يتكفّل بصحّة المادّة، على خلاف ما يظهر من كلام المصنّف من: أنّ علم المنطق يتكفّل بترتيب الهيئة فقط، مع أنّ كلامه هنا صريحٌ في أنّه يحتاج في الحجّة إلى الهيئة والمادّة معاً.

قال: **علمُ المنطقِ إنّما يُحتاجُ إليه لتحصيلِ العلومِ النظريّة** بالمعنى العامّ الشامل للتصوّر والتصديق.

لأنّه أي: علم المنطق **هو مجموعةُ قوانينِ الفكرِ والبحث**، ومن الواضح أنّ المعلومات البديهيّة لا نحتاج فيها إلى قوانين الفكر والبحث والاستدلال كما قال.

أمّا الضروريّاتُ، فهي حاصلةٌ بنفسِها، بل هي رأسُ المالِ الأصليّ لكاسب العلوم النظريّة؛ تشبيهاً بالمال الموضوع للتجارة، فكما أنّ التجارة تكون برأس المال، وعلى مَن أراد توسعتها وزيادة أرباحه أن يزيد في رأس المال ويضيف إليه رصيداً جديداً، كذلك البديهيّات رأس المال الأصلي لكاسب العلوم ينمو بتحصيل المعلومات.

إذن، فكاسب العلوم **يكتسبُ به ليربحَ المعلوماتِ النظريّةَ المفقودةَ عنده**

وبهذا يتّضح بطلان النظريّة التجريبيّة التي تدّعي أنّ الإنسان إنّما يكتسب معلوماته من الحسّ والتجربة؛ إذ مع فرض عدم وجود أيّ تصوّرٍ بديهيٍّ أو تصديقٍ بديهيٍّ، كيف يمكن اكتساب المعلومات؟

نعم، قد تحتاج التصوّرات البديهيّة إلى الحسّ، إلّا أنّ جميع التصديقات البديهيّة لا تحتاج إليه، فلابدّ إذن من وجود رأس مالٍ قبل الحسّ والتجربة، كي تقوَّم التجربة على أساسه، وإلّا فإنّ التجربة لا تقوِّم نفسها، وهذا ما أثبت صحّة النظريّة العقليّة، وهو بحثٌ يُبحث عنه في نظريّة المعرفة.

فإذا اكتسبَ مقداراً من النظريّاتِ زادَ رأسُ مالِه.

إن قلت: كيف يمكن للإنسان أن يكتسب معلوماتٍ نظريّةً لا عدَّ لها ولا حصر من رأس مالٍ محدودٍ لا يتجاوز عدد الأصابع؟

قلت: كلّما اكتسب معلوماً كان مجهولاً عنده، زاد رأس ماله **بزيادةِ معلوماتِه، فيستطيعُ أن يكتسبَ معلوماتٍ أكثر؛ لأنّ ربحَ التاجرِ عادةً يزيدُ كلّما زادت ثروتُه الماليّة**، وما ذكره إنّما هو من باب تقريب الفكرة إلى الأذهان، لأنّ الملازمة غير تامّةٍ في الأمور الماديّة وإن كانت تامّةً في الأمور المعنويّة.

وهكذا طالبُ العلمِ كلّما اكتسبَ تزيدُ ثروتُه العلميّةُ، وتتّسعُ تجارتُه، فيتضاعفُ ربحُه، بل تاجرُ العلمِ مضمونُ الربحِ بالاكتساب، لا كتاجرِ المال؛ بشرط أن يقرن علمه بعمله كي يحشر يوم القيامة وله رأس مالٍ كبيرٍ جدّاً، كما ورد الحثُّ على ذلك في العديد من الروايات عن أهل بيت العصمة عليهم السلام.

عن أبي عبد الله عليه السلام: **العلم مقرونٌ بالعمل، فمن علم عمل، ومن عمل علم، والعلم يهتف بالعمل فإن أجابه وإلّا ارتحل عنه**[1].

إنّ العلم إذا قُرن بالعمل استقرّ في الإنسان وإلّا كان مستودعاً، كما يومي

(١) الأصول من الكافي: ج١ ص٤٤، باب استعمال العلم، الحديث رقم (٢).

إليه قوله تعالى: ﴿فَمُسْتَقَرٌّ وَمُسْتَوْدَعٌ﴾ (الأنعام: ٣٩) بناءً على حمله على كون المراد من المستقرّ: الإيمان الثابت، والمستودع: غير الثابت، على ما جاء عن الحجج المعصومين عليهم السلام:

• روى ثقة الإسلام محمّد بن يعقوب الكلينيّ رحمه الله بإسناده عن الإمام أبي الحسن عليه السلام قال: «**إنّ الله عزّ وجلّ خلق النبيّين على النبوّة، فلا يكونون إلّا أنبياءً، وخلق الأوصياء على الوصيّة فلا يكونون إلّا أوصياءً، وأعار قوماً إيماناً، فإن شاء تمّمه لهم، وإن شاء سلبهم إيّاه. قال: وفيهم جرى قوله: ﴿فَمُسْتَقَرٌّ وَمُسْتَوْدَعٌ﴾**»[1].

وكان قد ذكره في مقدّمة الكافي ضمن كلامٍ طويلٍ، من جملته: فمَن أراد الله توفيقه وأن يكون إيمانه ثابتاً مستقرّاً سبّب له الأسباب التي تؤدّيه إلى أن يأخذ دينه من كتاب الله وسنّة نبيّه صلّى الله عليه وآله بعلمٍ ويقينٍ وبصيرة، فذاك أثبت في دينه من الجبال الرواسي، ومَن أراد الله خذلانه وأن يكون دينه معاراً مستودعاً ـ نعوذ بالله منه ـ سبّب له أسباب الاستحسان والتقليد والتأويل، من غير علمٍ وبصيرة، فذاك في المشيئة إن شاء الله تبارك وتعالى أتمّ إيمانه، وإن شاء سلب إيمانه[2].

• وقال أمير المؤمنين عليه السلام: «**الإيمان منه المستقرّ الثابت في القلوب، ومنه العواري بين القلوب والصدور، فالمستقرّ لا يزول، والمستودع لابدّ من ارتجاعه ولو قبل خروج الروح بلحظة**»[3].

ومن المعلوم أنّ الإيمان بالله سبحانه وبخاتم أنبيائه ورسله صلّى الله عليه وآله وبالأئمّة المعصومين عليهم السلام الذين نصبهم أعلاماً لدينه، لا يكون إلّا بالعلم، والعلم لا يكون نافعاً ومستقرّاً إلّا بالعمل المطابق له، ولذا نقول: إنّ

---

(١) أصول الكافي: ج٢ص٤١٨ ح٤ وح٥.

(٢) الكافي: ج١ ص٧ـ٨.

(٣) المختصر، للحسن بن سليمان الحلّي: ص٢٤.

بعض العلوم تستقرّ وتترسّخ في النفس، وهي المقرونة بالعمل، وبعضها وهي العلوم غير المقرونة بالعمل تُنسى عند أوّل ضغطةٍ في القبر، ولهذا ذكروا في حكمة تلقين الميّت أن ينادى باسمه واسم أبيه وأمّه فيلقّن الشهادتين والإقرار بإمامة الأئمّة عليهم السلام وأنّ الموت حقّ والقبر حقّ... إلخ؛ لأنّ ضغطة القبر تنسيه اسمه واسم أبيه وأمّه وتنسيه الشهادتين وجميع ما يلقَّن، مع أنّ جميع ذلك من الأمور البديهيّة في حياته.

فالعلوم والمعارف التي يكتسبها الإنسان لا تبقى معه إلى قيام يوم الساعة ما لم تكن مقرونة بالعمل، فاستقرار العلم مشروطٌ بالاقتران بالعمل، وإنّ العلم بلا عمل، لا قيمة له في مدرسة أهل البيت عليهم السلام.

قال تعالى: ﴿**مَنْ جَاءَ بِالْحَسَنَةِ فَلَهُ عَشْرُ أَمْثَالِهَا**﴾ (الأنعام: ١٦٠) أي: مَن جاء بالحسنة فله من الثواب عشر أمثالها، بشرط أن لا يحرقها أو يُذهبها وسط الطريق.

كما ورد التركيز على ذلك في الروايات الشريفة.

• في ثواب الأعمال عن رسول الله صلّى الله عليه وآله أنّه قال لأصحابه: «**من قال: سبحان الله غرس الله له بها شجرةً في الجنّة، ومن قال: الحمد لله غرس الله له بها شجرةً في الجنّة، ومن قال: لا إله إلّا الله غرس الله له بها شجرةً في الجنّة**، فقال رجل من قريش: يا رسول الله؛ إنّ شجرنا في الجنّة لكثير، قال: **نعم، ولكن إيّاكم أن ترسلوا إليها نيراناً فتحرقوها**»[1].

• وقال أمير المؤمنين عليه السلام: «**إنّ الله أخفى سخطه في معصيته؛ فلا تستصغرنّ شيئاً من معصيته، فربّما وافق سخطه وأنت لا تعلم**»[2].

---

(١) عوائد الأيام للمحقق النراقي: ص١٥٢.
(٢) بحار الأنوار: ج٧٠، ص٣٤٩.

فربّما أهنت وليّاً من أولياء الله تعالى وأنت لا تعلم مَن هو، فتحبط جميع أعمالك الحسنة، ولا تجد منها شيئاً يوم القيامة.

من هنا يعلم أنّ قوله: (بل تاجر العلم مضمون الربح) ليس على إطلاقه، بل بشرطه وشروطه، على حدّ قول إمامنا عليّ بن موسى الرضا عليه السلام في حديث السلسلة الذهبيّة: **لا إله إلّا الله حصني، فمن دخل حصني أمن من عذابي**. ثمّ قال عليه السلام: **بشرطها وشروطها، وأنا من شروطها**[(١)].

فطالب العلم كتاجر المال قد يخسر علمه وقد يربح فيه، فإن أراد أن يكون علمه مضمون الربح، فليعمل بما علم. فمَن يعمل بما علم، علّمه الله ما لم يعلم.

وعلمُ المنطقِ يبحثُ عن كيفيّةِ تأليفِ المعلوماتِ المخزونةِ عنده، ليتوصّلَ بها إلى الربحِ بتحصيلِ المجهولاتِ وإضافتِها (أي: المجهولات التي علم بها) **إلى ما عنده من معلومات.**

فيبحثُ علم المنطق **تارةً عن المعلوم التصوّريِّ ويسمّى «المعرِّف»، للتوصّلِ به إلى العلمِ بالمجهولِ التصوّريّ.** فعلم المنطق يكشف عن التصوّرات النظريّة، لا البديهيّة، لأنّ التصوّرات البديهيّة مستغنيةٌ عن المعرِّف.

ويبحثُ أخرى عن المعلومِ التصديقيّ ويسمّى «الحجّةَ» ليتوصّلَ به إلى العلمِ بالمجهولِ التصديقيّ.

والبحثُ عن الحجّةِ بنحوين: تارةً من ناحيةِ هيئةِ تأليفِها، وأخرى من ناحيةِ مادّةِ قضاياها. كلامه هنا مخالفٌ لما ذكره سابقاً[(٢)] حيث قال: «فيعلّمك على أيّ هيئةٍ وترتيبٍ فكريٍّ تنتقل من الصورة الحاضرة في ذهنك إلى الأمور الغائبة» ولم نقبل ذلك كما تقدّم، وقلنا: إنّ علم المنطق كما يتبنّى ترتيب الهيئة، كذلك يتبنّى

---

(١) التوحيد، للصدوق: ص٢٧، باب ثواب الموحّدين والعارفين، الحديث (٢٣).

(٢) في ص٢٦ حسب هذا الكتاب.

ترتيب المادّة ويعلّمنا أيّاً من القضايا صحيحٌ وأيّاً منها فاسد؛ **وهو بحثُ الصناعاتِ الخمس.**

ولكلٍّ من البحثِ عن المعرِّفِ والحجّةِ مقدّماتٌ نحتاج إليها قبل الدخول في مباحث المعرِّف والحجّة.

فأبحاثُ المنطقِ نضعُها في ستّةِ أبواب كالتالي:

الجزء الأوّل التصوّرات:

البابُ الأوّل: في مباحثِ الألفاظ.

البابُ الثاني: في مباحثِ الكلّي.

البابُ الثالث: في المعرّفِ، وتلحقُ به القسمة.

الجزء الثاني التصديقات:

البابُ الرابع: في القضايا وأحكامِها.

البابُ الخامس: في الحجّةِ وهيئةِ تأليفِها.

الجزء الثالث الصناعات الخمس:

البابُ السادس: في الصناعاتِ الخمس.

الباب الأوّل

مباحث الألفاظ

وفيه ثلاثة فصول:

الفصل الأوّل: الحاجة إلى مباحث الألفاظ

الفصل الثاني: الدلالة

الفصل الثالث: تقسيمات الألفاظ

الفصل الأوّل

الحاجة إلى مباحث الألفاظ

- أوجه الحاجة إلى مباحث الألفاظ
- التمهيد

أوجه الحاجة إلى مباحث الألفاظ

البحث عن الألفاظ وصحّة تركيبها في جملةٍ مفيدةٍ، قويّة التركيب مع خلوّها عن ضعف التأليف ومخالفة القياس لتكون بليغةً فصيحةً، إنّما هو من وظيفة علماء النحو وعلماء البلاغة والبيان والبديع، وليس من وظيفة علماء المنطق؛ وإذا كان الأمر كذلك، فما وجه الحاجة إلى مباحث الألفاظ في علم المنطق؟

ذكروا لذلك موردين:

الأوّل: عرّفنا العلم بحضور صورة الشيء عند العقل أو بانطباع صورة الشيء عند العقل، وقلنا: ليس المراد من الصورة الشكل الهندسيّ بما له من أبعاد، بل المراد منها الصورة التي تحكي حقيقة الشيء سواءً كان له شكلٌ أو كان من المفاهيم التي يدركها الإنسان ولا مادّة لها ولا شكل، كإدراك الخوف والحبّ والبغض والعداوة. فالصورة التي تحضر أو تنطبع عند العقل هي المفاهيم التي تحكي الأشياء أو المدركات الجزئيّة للنفس.

مثلاً: لو تصوّرت شيئاً خارجيّاً كالكتاب، انطبعت صورته لديك، ولو أدركت مفهوماً جزئيّاً كالخوف والحبّ والبغض... انطبعت صورته في ذهنك أيضاً؛ مع أنّ هذه المفاهيم لا مادّة لها ولا شكل، فإذا أردت أن تعبّر عن المفاهيم والمعاني التي حضرت عندك، وتنقلها إلى الآخرين، تحتاج إلى ألفاظٍ تدلّ عليها، وإنْ كان بإمكانك إحضار بعض المدركات الخارجيّة لتدلّ على مرادك لكن بعضها يصعب إحضاره إمّا لكونه غير قابلٍ للإحضار، وإمّا لعدم كونه من الأمور الخارجيّة، بأن كان من المفاهيم الجزئيّة.

فالحاجة إلى وضع الألفاظ إنّما هي للدلالة على المفاهيم المعقولة القائمة معانيها في النفس.

والثاني: أنّ علم المنطق مورده المفاهيم والمعاني وليس مورده الألفاظ، لكنّ المفاهيم لا يمكن إلّا أن تُستدعى بالألفاظ، فتعلّق غرض المنطقيّ بالألفاظ بحدود ذلك الاستدعاء، لما له أثرٌ على المفهوم الذي يريده ويتبنّاه.

فاتّضح أنّ غرض المنطقيّ هو المعاني التي تحكي عنها الألفاظ، وهو يختلف عن غرض اللغويّ حيث يكون غرضه اللفظ نفسه.

ولهذا قال المصنّف رحمه الله: **لا شكّ أنّ المنطقيَّ لا يتعلّقُ غرضُه الأصليُّ إلّا بنفسِ المعاني** والمفاهيم **ولكنّه لا يستغني عن البحثِ عن أحوالِ الألفاظِ توصّلاً إلى المعاني؛ لأنّه من الواضح أنّ التفاهمَ مع الناسِ ونقلَ الأفكارِ بينهم لا يكونُ غالباً إلّا بتوسّطِ لغةٍ من اللغات؛** وذلك لأنّ التفاهم بين الناس ونقل أفكارهم بينهم إمّا يكون بإحضار الشيء الخارجيّ، وإمّا بالإشارة، وفي الأغلب لا يكون إلّا بالألفاظ.

والألفاظُ قد يقعُ فيها التغييرُ والخلطُ، فلا يتمُّ التفاهمُ بها، فقد يستعمل شخصٌ لفظاً ويريد به معنىً معيّناً حسب لغته، وقد يستعمله شخصٌ آخر ويريد به معنىً مغايراً للأوّل حسب لغته أيضاً، فيكون التفاهم بين الناس صعباً؛ لاختلاف معاني الألفاظ بحسب اختلاف اللغات؛ فإنّا نعلم ـ مثلاً ـ أنّ التفاهم بين عربيٍّ وعربيٍّ آخر سهل، لكنّه لو أراد نقل أفكاره والتفاهم مع غير العربيّ صَعُبَ عليه ذلك إلّا بتوسّط مترجم.

وبالجملة: نبحث في علم المنطق عن ألفاظٍ موصلةٍ إلى المعاني من جهةٍ عامّةٍ باعتبار عموم المعاني المنطقيّة وليس من جهةٍ خاصّةٍ، كالبحث عن خصوصيّة ألفاظ معاني اللغة العربيّة.

فاحتاجَ المنطقيُّ إلى أن يبحثَ عن أحوالِ اللفظِ من جهةٍ عامّةٍ، ومن غيرِ اختصاصٍ بلغةٍ من اللغات ـ لأنّ خصوصيّة كلّ لغةٍ من اللغات مرتبطةٌ بعلماء تلك اللغة، ولا علاقة لها بعلم المنطق ـ **إتماماً للتفاهم، ليزنَ كلامَه وكلامَ غيرِه بمقياسٍ صحيح.**

وقلنا: «من جهةٍ عامّةٍ» لأنّ المنطقَ علمٌ لا يختصُّ بأهلِ لغةٍ خاصّة، وإن كان قد يحتاجُ إلى البحثِ عمّا يختصُّ باللغةِ التي يستعملُها المنطقيُّ في ما قلّ.

بعبارة أخرى: لمّا كان غرض المنطقيّ لا يتعلّق بالألفاظ إلّا لغاية التوصّل بها إلى المفاهيم، وإنّ علم المنطق لا يختصّ بأهل لغة، وإنّ قوانينه عامّةٌ تعصم مراعاتها الفكر البشريّ عن الخطأ على مستوى الهيئة والمادّة، سواءً كان التعبير عن المفاهيم باللغة العربيّة أم بغيرها، لم يكن البحث عن الألفاظ من جهةٍ خاصّةٍ بلغةٍ خاصّةٍ لها قوانينها وقواعدها، بل يكون البحث عنها من جهةٍ عامّةٍ تشترك فيها جميع اللغات، كالبحث عن المشترك اللفظيّ والمعنويّ، فإنّ المنطقيّ قد يحتاج إلى البحث فيه، وفي بعض قوانينه وقواعده المختصّة به، إلّا أنّ ذلك ليس من جهةٍ عامّة، أو من جهة احتياج علم المنطق، بل من جهةٍ خاصّةٍ تابعةٍ للّغة التي يستعملها الباحث **كالبحثِ عن دلالةِ «لامِ التعريفِ» في لغةِ العربِ، على الاستغراق، وعن كان وأخواتِها في أنّها من الأدواتِ والحروفِ، وعن أدواتِ العمومِ والسلبِ... وما إلى ذلك.**

ولكنّه قد يستغني عن إدخالِها في المنطقِ اعتماداً على علومِ اللغة لأنّها من الجهات الخاصّة بتلك اللغة، وليست من الجهات المشتركة بين جميع اللغات والتي يكون التفاهم بها مع الغير، كالبحث عن المشترك والمرتجل والمنقول ونحوهما من الأمور المشتركة.

هذه أهمّ فائدةٍ أو حاجةٍ إلى مباحث الألفاظ في علم المنطق وهي كما قال: **حاجتُه من أجلِ التفاهمِ مع غيرِه.**

وثمّة فائدةٌ أهمّ منها وهي: أنّ المنطقيّ إنّما يحتاج إلى مباحث الألفاظ لا لأنّه يريد التفاهم مع الغير، بل لأجل غايةٍ أخرى أشار المصنّف إليها بقوله: **وللمنطقيّ حاجةٌ أخرى**[1] **إلى مباحثِ الألفاظِ من أجلِ نفسِه هي أعظمُ وأشدُّ من حاجتِه الأولى، بل لعلّها**

---

(١) **هذا البحث إلى آخره ليس من منهاج دراستنا. ولكنّا وضعناه للطلّاب الذين يرغبون في**

هي السببُ الحقيقيُّ لإدخالِ هذه الأبحاثِ في المنطق، وذكر رحمه الله مقدّمةً طويلةً لبيانها، فأفاد: أنّ لكلّ شيءٍ أربعة أنحاءٍ من الوجود: وجودٌ خارجيّ، ووجودٌ ذهنيّ، ووجودٌ لفظيّ، ووجودٌ كتبيّ، وكلّ واحدٍ منها يقابل الآخر ويغايره. وتوضيح ذلك بأمور:

الأوّل: إنّك إذا علمت بشيءٍ خارجيٍّ فسوف تنطبع صورته في ذهنك، وصورته الذهنيّة هي عين صورته الخارجيّة، وإنّما الاختلاف بينهما في النشأة والوجود. فالنار في الخارج تترتّب عليها الآثار من حرارةٍ وإضاءةٍ وإحراق، وليس الأمر كذلك وهي في نشأة الذهن، وإلّا لترتّب عليها آثار الوجود الخارجيّ. نعم، هي حاكيةٌ عنه بوجهٍ ما أيضاً، ولذا عرّفنا العلم بحضور صورة الشيء عند العقل.

فأنت تعلم بصورة الشيء وهي مطابقةٌ للخارج لا بتمام الانطباق وإنّما بوجهٍ ما، حيث لا تترتّب عليه الآثار التي كانت تترتّب عليه لمّا كان في نشأة الخارج.

الثاني: المراد بالصورة المفاهيم والمعاني والمعقولات، ما شئت فعبّر ـ كما ذكرنا سابقاً ـ فإذا أردت أن تنقل ما في ذهنك من المفاهيم إلى الآخر لا يمكنك ذلك من دون اللفظ، فتحتاج إلى ألفاظٍ تحكي بها عنها.

وعلى هذا فاللفظ يستدعي المعاني التي تحكي عن الواقع الخارجيّ، وذلك لأنّ الإنسان مدنيٌّ بالطبع حسب المتعارف، أي: إنّه يميل بطبعه إلى الاجتماع، وعلى رأي البعض: إنّه يميل بطبعه إلى الانفراد، إلّا أنّ الضرورة دعته إلى العيش ضمن مجتمعات، باعتبار عدم تمكّنه من سدّ جميع احتياجاته، فهو مفطورٌ على الوحدة وليس مدنيّاً بالطبع.

وعلى أيّ حال، فإنّ الإنسان يحتاج إلى أفراد نوعه، ويضطرّ إلى التعامل معهم، فيحتاج إلى نقل أفكاره إليهم وفهم أفكارهم، فلابدَّ له من طريقةٍ للتفهيم والتفهّم، ولا يخلو إمّا أن يُحضر لهم الأشياء الخارجيّة بنفسها لكي يحسّوا بها،

التوسّع حرصاً على فائدتهم، وهو بحثٌ له قيمته العلمية، لاسيّما في مباحث أصول الفقه.

وهذه طريقةٌ صعبةٌ وشاقّة؛ إذ قد يستحيل عليه إحضار بعضها؛ لعدم قدرته، أو لأنّها لا وجود خارجيّ لها أصلاً، مثل المعاني والمفاهيم الجزئيّة.

الثالث: بما أنّ الله تبارك وتعالى أعطى الإنسان قوَّة النطق، فدعته الحاجة إلى أن يضع لفظاً بإزاء كلّ معنىً من المعاني، فصار للمعنى الذي كان حاكياً عن الوجود الخارجيّ لفظٌ يدلّ عليه ويحكي عنه.

وعلى هذا يكون اللفظ حاكياً عن المعنى أوّلاً وبالذات، وعن الوجود الخارجيّ ثانياً وبالعرض.

الرابع: ولمّا كانت دائرة الألفاظ خاصّةً بالمخاطبين الحاضرين، ولا تشمل الغائبين والمعدومين أو الذين سيوجدون فيما بعد، فإيصال الأفكار ونقل المعارف إليهم لابدّ أن يكون بوسيلةٍ أخرى تختلف عن الألفاظ والخطابات الشفاهيّة، فاخترع الإنسان النقوش الخطّيّة وكتابة الحروف والكلمات، لنقل أفكاره إلى الآخرين.

في ضوء ما تقدّم، اتّضح: أنّ الكلمات تحكي الألفاظ، والألفاظ تحكي المعاني، والمعاني تحكي الوجود الخارجيّ، وأنّ الأنحاء الأربعة للوجود ليست على شاكلةٍ واحدة؛ حيث إنّ اثنين منها حقيقيّان والآخران مجازيّان، أمّا الحقيقيّان فهما: الوجود الخارجيّ للشيء والوجود الذهنيّ، وأمّا المجازيّان فهما اللفظيّ والكتبيّ، والضابطة في ذلك هو وضع الواضع وعدمه، وحيث لا مدخليّة لوضع الواضع في الأوّلين فهما حقيقيّان، بينما الأخيران جاءا بوضع الواضع واصطلاحه فكانا مجازيّين اعتباريّين. أمّا عدم دخالة الوضع في الوجود الخارجيّ للشيء فواضح، وكذلك الأمر بالنسبة للوجود الذهنيّ له، حيث إنّ الوجود الذهنيّ للشجرة مثلاً واحدٌ عند كلّ مَن يقف إزاءها، وأمّا مجازيّة واعتباريّة الأخيرين، فيدلّ عليها اختلاف اللغات حيث يعبّر عن المعنى الواحد بمفرداتٍ وألفاظٍ عديدةٍ تختلف من لغةٍ لأخرى.

لكن يمكن القول بمجازيّة الأنحاء الثلاثة الأخيرة بملاكٍ آخر غير الملاك المذكور آنفاً للمجازيّة، وهو الوضع وعدمه، فيبقى الوجود الخارجيّ للشيء هو

الحقيقيّ دون الثلاثة الأُخر الباقية، والضابطة التي تفعل هذا الفعل هي الأصالة ومنشئيّة الأثر، حيث إنّ الوجود أصيل، أي: هو منشأ الأثر.

قال الحكيم السبزواريّ قدّس سرّه:

إنّ الوجـــود عنـــدنا أصـــيلُ   دليـل مـن خالفنـا عليـلُ[1]

فالآثار المترتّبة على النار مثلاً، من إحراقٍ وإضاءةٍ، إنّما هي مترتّبةٌ على وجود النار لا ماهيّتها، فإذا كان الأمر كذلك ـ وهو كذلك، حيث ثبت في محلّه أصالة الوجود واعتباريّة الماهيّة ـ وكان معنى الوجود الذهنيّ للشيء هو وجود ماهيّته بعينها في النفس من دون ترتّب الآثار الخارجيّة للشيء عليها وهي على تلك الحال؛ قال الحكيم السبزواريّ قدّس سرّه:

للشيء غير الكون في الأعيانِ   كونٌ بنفسه لدى الأذهانِ[2]

هذه الصورة العلميّة للنار مثلاً تلحظ بلحاظين:

١. أنّها حاكيةٌ عن النار الخارجيّة، فهي ممّا به ينظر، وهي بهذا اللحاظ يصطلح عليها بالوجود الذهنيّ.

٢. نلحظها من حيث هي، مع قطع النظر عمّا وراءها، فهي ممّا فيها ينظر.

النار باللحاظ الأوّل لا يترتّب عليها أيٌّ من الآثار، فهي وجودٌ لا يترتّب عليه شيءٌ من الآثار، والوجود الذي حاله هكذا ليس وجوداً حقيقيّاً. إذن فالوجود الذهنيّ وجودٌ مجازيٌّ كما هو حال وجود النار اللفظيّ والكتبيّ.

بعد هذا البيان التفصيليّ، نرجع إلى كلام المصنّف رحمه الله حيث قال: **ونستعينُ على توضيحِ مقصودِنا بذكرِ تمهيدٍ نافعٍ، ثمّ نذكرُ وجهَ حاجةِ الإنسانِ في نفسِه إلى معرفةِ مباحثِ الألفاظِ نتيجةً للتمهيد، فنقول:**

---

(١) شرح المنظومة، قسم الحكمة: ج٢ ص٦٣.

(٢) المصدر السابق: ص١٢١، غرر في الوجود الذهني.

التمهيد

إنّ للأشياءِ أربعةَ وجودات: وجودان حقيقيّان، ووجودان اعتباريّان جعليّان.

قلنا: ليس في البين إلّا وجودٌ واحدٌ حقيقيٌّ، وما عداه وجوداتٌ مجازيّة، ومجازيّة الوجود الذهنيّ اتّضحت من خلال ما عرضناه آنفاً.

وقال المحقّق الطوسيّ في انقسام الوجود إلى ما بالذات وإلى ما بالعرض: «ثمّ الوجود قد يكون بالذات وقد يكون بالعرض... وأمّا الوجود في الكتابة والعبارة فمجازيّ»[1].

فالوجود الذهنيّ وجودٌ بالعرض، ونسبة الوجود إليه نسبة الشيء إلى غير ما هو له، أعني نسبته إليه من المجاز العقلي، ونسبته إلى الوجود اللفظيّ والكتبيّ من المجاز اللفظيّ، وتفصيل ذلك موكولٌ إلى محلّه.

ولعلّ المصنّف رحمه الله أخذ كلام العلّامة الحلّي رحمه الله عند تعرّضه لشرح عبارة الخواجة الطوسيّ رحمه الله حيث يقول: «لكنّ الوجودين الأوّلين حقيقيّان، والباقيين مجازيّان» لكنّك عرفت أنّ المناطقة يعبِّرون عن الوجود الذهنيّ بالوجود المجازيّ أو وجود ما بالعرض. وجعْله كالوجود الحقيقيّ بمرتبةٍ واحدةٍ منشأً للآثار، من دون تمييزٍ بينهما، مسامحةٌ.

الأوّلُ: «الوجودُ الخارجيّ»، كوجودِك ووجودِ الأشياءِ التي حولَك ونحوها من أفرادِ الإنسانِ والحيوانِ والشجرِ والحجرِ والشمسِ والقمرِ والنجوم، إلى غيرِ ذلك من الوجوداتِ الخارجيّةِ التي لا حصرَ لها.

الثاني: «الوجودُ الذهنيّ»، وهو علمُنا بالأشياءِ الخارجيّةِ وغيرِها من المفاهيم،

---

(١) كشف المراد في شرح تجريد الاعتقاد: الفصل الأول، المسألة (٢٩)، ص١٠٨.

أي: المعقولات الأوّليّة أو الماهيّات، كماهيّة الإنسان والحيوان والنبات والسماء والأرض والحجر، والعلم بهذه المعقولات يختلف عن العلم بالمفاهيم، لأنّ المفاهيم تطلق ويراد بها المعقولات الثانية، كقولنا: الإنسان نوع، فإنّ النوع لا وجود له في الخارج إلّا بوجود أفراده.

إذن ففي الذهن ماهيّاتٌ لها وجودٌ خارجيّ، ومفاهيم لا وجود لها في الخارج إلّا بوجود أفرادها.

وقد قلنا سابقاً: إنّ للإنسانِ قوّةً تنطبعُ فيها صورُ الأشياء، وهذه القوّةُ تسمّى الذهن، والانطباعُ فيها يسمّى الوجودَ الذهنيَّ الذي هو العلمُ.

بل الوجود الذهنيّ في الاصطلاح ليس هو العلم، بل هو صور الأشياء الحاصلة عند العقل، وهي ـ كما تقدّم ـ ليست حقيقة الشيء الخارجيّ وإنّما هي حاكيةٌ عنه، وبعبارة أخرى: الوجود الذهنيّ ليس مطلق الوجود في الذهن، بل الوجود في الذهن الحاكي عمّا وراءه على نحو العينيّة والانطباق.

وهذان الوجودان هما الوجودان الحقيقيّان. لماذا؟ لأنّهما ليسا بوضعِ واضعٍ ولا باعتبارِ معتبرٍ. ينبغي أن يقال: إذا لم يكن الوجود الذهنيّ منشأً للآثار، لا يكون وجوداً حقيقيّاً، وإذا لم يكن بوضع واضع ولا باعتبار معتبر، كان وجوداً حقيقيّاً، وبالتالي فإنّ الحقيقيّ بناءً على هذا مشتركٌ لفظيٌّ يطلق على المعنيين المذكورين:

١. ما لا يكون منشأً للآثار.

٢. ما لا يكون بوضع الواضع.

فالحقيقيّ المسلوب عن الوجود الذهنيّ أوّلاً بمعنى، والحقيقيّ المسند إليه ثانياً بمعنىً آخر.

الثالثُ: «الوجودُ اللفظيّ». بيانُه: إنّ الإنسانَ لمّا كان اجتماعيّاً بالطبع ومضطرّاً.

إنّ كون الإنسان اجتماعيّاً بالطبع لا يجتمع مع كونه مضطرّاً للتعامل مع الآخرين، لأنّه إن كان طبعه يقتضي الاجتماع فهو غير مضطرّ، وإنْ كان مضطرّاً

فهو خلاف مقتضى الاجتماع.

ولتقريب ذلك إلى الذهن نضرب مثالاً، فنقول: إذا رميت حجراً إلى الأعلى فسوف يسقط إلى الأسفل بفعل الجاذبيّة، فهو مضطرٌّ إلى السقوط ولا يمكن أن يكون ذلك من مقتضى طبعه، وما نحن فيه كذلك، فإنّ الإنسان إذا كان طبعه الاجتماع فلا يكون مضطرّاً للتعاملِ والتفاهمِ مع باقي أفرادِ نوعِه. نعم، إن كان مضطرّاً فإنّه محتاجٌ إلى نقلِ أفكارِه إلى الغيرِ، وفهمِ أفكارِ الغير.

والطريقةُ الأوّليّةُ للتفهيمِ هي: أن يُحضرَ الأشياءَ الخارجيّةَ بنفسِها. وهذه طريقةٌ بدائيّةٌ لعلّ الإنسان البدائيّ كان يستعملها للتفاهم مع أفراد مجتمعه ليحسَّ بها الغيرُ بإحدى الحواسِّ فيدركَها، ولكنّ هذه الطريقةَ من التفهيمِ تكلّفُه كثيراً من العناء. هذا أوّلاً.

وثانياً: على أنّها لا تفي بتفهيمِ أكثرِ الأشياءِ والمعاني، إمّا لأنّها ليست من الموجوداتِ الخارجيّة، أو لأنّها لا يمكنُ إحضارُها.

فألهمَ اللّهُ تعالى الإنسانَ طريقةً سهلةً سريعةً في التفهيم، بأن منحَه قوّةً على الكلامِ والنطقِ بتقاطيع الحروفِ ليؤلّفَ منها الألفاظ.

ولعلّ هذه الطريقة من مختصّات الإنسان بأن مُنح قدرةً يستطيع بها أن يترجم المعاني إلى كلماتٍ وألفاظٍ ليتفاهم مع الآخرين، وبهذه القدرة امتاز عن باقي الحيوانات، ولذا يقال: الإنسان حيوانٌ ناطق، أي: له قدرةٌ على النطق، لا أنّ له قدرةً على إدراك الكلّيات، كما فُسّرت قدرته بذلك، على ما بيّناه في المرحلة الرابعة من إدراك العلوم، فراجع.

وبمرورِ الزمنِ دعَت الإنسانَ الحاجةُ ـ وهي أمُّ الاختراعِ ـ إلى أن يضعَ لكلِّ معنىً يعرفُه ويحتاجُ إلى التفاهمِ عنه، لفظاً خاصّاً؛ ممّا يعني أنّ البشريّة كلّما تقدّمت في معارفها وعلومها، تقدّمت في وضع الألفاظ للمعاني في عمليّةٍ مستمرّةٍ قائمةٍ على قدمٍ وساقٍ، تسير مع الإنسان كلّما تطوّر في معارفه.

ليُحضرَ المعاني بالألفاظِ بدلاً من إحضارِها بنفسِها.

ولأجلِ أن تُثبتَ في ذهنِك أيّها الطالبُ هذه العبارةَ، أكرّرُها لك: «ليُحضِرَ المعاني بالألفاظِ بدلاً من إحضارِها بنفسِها»، فتأمّلها جيّداً.

لا يخفى عليك أنّ المراد من المعاني: هي المعاني الذهنيّة التي تُستدعى بالألفاظ؛ باعتبارها تحكي عن الواقع الخارجيّ، أو عن الموجودات الخارجيّة. فمثلاً: عندما تتلفّظ بلفظ الماء، لا يعني أنّك أحضرت الماء الخارجيّ باللفظ، وإنّما أحضرت معناه من حيث إنّه منطبقٌ بعض الانطباق على الواقع الخارجيّ.

واعرف: أنّ هذا الإحضارَ إنّما يتمكّنُ الإنسانُ منه بسببِ قوّةِ ارتباطِ اللفظِ بالمعنى وعلاقتِه به في الذهن. وهذه عبارةٌ أخرى عن معنى الوضع في علم الأصول، أي: إنّ إحضار المعاني إنّما يكون بسبب علاقةٍ وطيدةٍ وربطٍ أكيدٍ بين اللفظ والمعنى، بحيث إن أحضر اللفظ، انتقل الذهن إلى المعنى المجعول بإزائه.

هذا وقد ذكروا نظريّاتٍ عديدةً لتفسير تلك العلاقة، منها: علاقة السببيّة، كالارتباط الذاتي بين النار والحرارة. وهذه النظريّة باطلةٌ لأنّ «علاقة السببيّة بين تصوّر اللفظ وتصوّر المعنى مجالها الذهن... وعلاقة السببيّة بين النار والحرارة أو بين طلوع الشمس والضوء مجالها العالم الخارجيّ» وقد ناقشنا ذلك في علم الأصول فراجع[1].

ومنها: نظريّة الاعتبار، أي: إنّ وضع الألفاظ للمعاني باعتبار معتبرٍ معيّن. وهذه النظريّة أيضاً ناقشها السيّد الشهيد محمّد باقر الصدر قدّس سرّه في الأصول حيث أفاد: بأنّ الارتباط بين اللفظ والمعنى، أو «علاقة السببيّة التي تقوم في اللغة بين اللفظ والمعنى توجد وفقاً لقانونٍ عامٍّ من قوانين الذهن البشري»[2].

---

(١) دروس في علم الأصول، الحلقة الأولى: ص١٨٢.

(٢) المصدر السابق: ص١٨٤.

ومنها: كثرة الاستعمال. أي: تنشأ العلاقة بين اللفظ والمعنى من كثرة استعماله فيه، بحيث إذا صدر اللفظ من متكلّمٍ، انتقل ذهن السامع إلى معناه، أو إذا تذكّره انتقل إلى معناه، وهذا ما أشار إليه المصنّف بقوله: «إنّ هذا الإحضار إنّما يتمكّن الإنسان منه بسبب قوّة ارتباط اللفظ بالمعنى وعلاقته به في الذهن». **وهذا الارتباطُ القويُّ ينشأُ من العلم بالوضع وكثرةِ الاستعمال؛** فإنّ بعض الألفاظ اقترنت بمعانٍ معيّنةٍ مراراً عديدةً بصورةٍ تلقائيّةٍ عفويّةٍ فنشأت بينها العلاقة اللغويّة، وربّما يكون من هذا القبيل كلمة (آه) إذ كانت تخرج من فم الإنسان البدائيّ باستخدام مقاطع الحروف، حتّى تعارف بين الناس أنّهم إذا سمعوا تلك المقاطع انتقلت أذهانهم إلى معنى التألّم.

فإذا حصلَ هذا الارتباطُ القويُّ لدى الذهنِ، يصبحُ اللفظُ عنده كأنّه المعنى وليس هو المعنى، لأنّ المعنى عبارةٌ عن وجودٍ ذهنيٍّ مغايرٍ للوجود اللفظيّ، **والمعنى كأنّه اللفظ،** أي: **يصبحان عنده كشيءٍ واحد، فإذا أحضرَ المتكلّمُ اللفظَ فكأنّما أحضرَ المعنى بنفسِه للسامع، فلا يكونُ فرقٌ لديه بين أن يُحضرَ خارجاً نفسَ المعنى وبين أن يُحضرَ لفظَه الموضوعَ له، فإنّ السامعَ في كلا الحالين ينتقلُ ذهنُه إلى المعنى.**

ولذا قد ينتقلُ السامعُ إلى المعنى ويغفلُ عن اللفظِ وخواصِّه، كأنّه لم يسمعْه. أي: إنّ النظر إلى اللفظ آليٌّ وليس استقلاليّاً، وإنّه منصبٌّ على المعنى، كما في النظر إلى الوجود الخارجيّ، ولهذا إنّك حين تعلم بالصور العلميّة يصحّ أن تقول: أنا أعلم بالواقع الخارجيّ، لأنّ نظرك منصبٌّ عليه، لا إلى صورته المنطبعة في ذهنك.

وعلى هذا فكما أنّ الصورة العلميّة بالقياس إلى الخارج مرآةٌ، كذلك اللفظ بالقياس إلى المعنى مرآة، **مع أنّه لم ينتقلْ إليه إلّا بتوسّطِ سماعِ اللفظ.**

وزبدةُ المخض: أنّ هذا الارتباطَ يجعلُ اللفظَ والمعنى كشيءٍ واحد. لكنّك عرفت أنّهما ليسا كمعنىً واحد.

فإذا وُجدَ اللفظُ فكأنّما وُجدَ المعنى. فلذا نقول: «وجودُ اللفظِ وجودُ المعنى»، ولكنّه وجودٌ لفظيٌّ للمعنى، وهو وجودٌ مجازيٌّ وليس وجوداً حقيقيّاً.

أي: إنّ الموجودَ حقيقةً هو اللفظُ لا غير، ويُنسبُ وجودُه إلى المعنى مجازاً؛ بسببِ هذا الارتباطِ الناشئ من الوضعِ، أي: من وضع الألفاظ لمعانيها وعلاقتها بها في الذهن، ولهذا نجد المعنى إن كان حسناً أو قبيحاً، انتقل الحسن أو القبح إلى اللفظ، مع أنّ الألفاظ يستحيل أن تتّصف بهما.

والشاهدُ على هذا الارتباطِ والاتّحادِ: انتقالُ القبحِ والحسنِ من المعنى إلى اللفظِ، وبالعكسِ بأن يكون اللفظ منفِّراً للنفس ويكون معناه حسناً.

فإنّ اسمَ المحبوبِ من أعذبِ الألفاظِ عند المحبّ، وإن كان في نفسِه لفظاً وحشيّاً ينفرُ منه السمعُ واللسان. لعلّ مراده غير الحسن والقبح العقليّ واسمُ العدوِّ من أسمجِ الألفاظِ، وإن كان في نفسِه لفظاً مستملحاً.

وكلّما زادَ هذا الارتباطُ، زادَ الانتقالُ. أي: كلّما كان الاتّحاد بين اللفظ والمعنى أقوى كان الانتقال أقوى وأسرع، ولذا يكون متعلّم الفقه في أوّل أمره بطيئاً في الانتقال من الألفاظ إلى معانيها.

ولذا نرى اختلافَ القبحِ في الألفاظِ المعبَّرِ بها عن المعاني القبيحة، نحو التعابيرِ عن عورةِ الإنسان. فكثيرُ الاستعمالِ أقبحُ من قليلِه، والكنايةُ أقلُّ قبحاً، بل قد لا يكونُ فيها قبحٌ؛ كما كنّى القرآنُ الكريمُ بالفروجِ؛ فإنّها تطلق على معنىً خاصٍّ، لكنّ القرآن الكريم كنّى بها عن وضعٍ خاصٍّ في الرجل والمرأة، بحيث ينتقل ذهن السامع إليه، ولا ينتقل إلى معناه الموضوع له في اللغة.

وكذا رصانةُ التعبيرِ وعذوبتُه تعطي جمالاً في المعنى لا نجدُه في التعبيرِ الركيكِ الجافي، فيضفي جمالُ اللفظِ على المعنى جمالاً وعذوبةً للمعنى حسب مقتضيات الأحوال. فمثلاً: ورد في القرآن الكريم ذكر يوم القيامة بألفاظٍ مختلفة، كالطامّة والصاخَّة والقارعة ونحوها من الألفاظ التي لها معانٍ توحي بالأهوال والفزع

والرعب، ممّا يشكّل وازعاً ورادعاً لمن تسوّل له نفسه بالتقحّم في نواهي الله تعالى ومعاصيه؛ قال تعالى: ﴿وَإِنَّ الدَّارَ الآخِرَةَ لَهِيَ الْحَيَوَانُ﴾ (العنكبوت: ٦٤) وذلك ليُشعر بالفرق بين ما يحتمله كلا اللفظين من معانٍ روعيت فيها مقتضيات الأحوال، حيث استخدمت في موارد التهديد والوعيد ألفاظٌ موحشةٌ مخيفةٌ ـ كما ذكرنا ـ وفي موارد الوعد والثواب استخدمت ألفاظٌ توحي بالسكن والاطمئنان والخلود، وهذه واحدةٌ من وجوه إعجاز القرآن الكريم.

الرابعُ: «الوجودُ الكتبيّ». شرحُه: إنّ الألفاظَ وحدَها لا تكفي للقيامِ بحاجاتِ الإنسانِ كلِّها.

تقدّم شرح هذا القسم في صفحة (١٠٥)، ويبقى في المقام بيان النتيجة التي يريد المصنّف أن يتوصّل إليها من خلال هذه المقدّمة الطويلة وهي: أنّ الإنسان بعد ما وضع الألفاظ للمعاني وتحقّق لديه الارتباط بينهما على نحوٍ يستحيل معه التفكيك، حتّى كأنّه إذا أحضر اللفظ أحضر معناه الموضوع له، وبمجرّد أن يرى الشيء يتبادر إلى ذهنه وجوده الخارجيّ، كما في وضع لفظة «ماء» لهذا السائل الشفّاف الذي فيه قوام كلّ شيءٍ حيّ، فإنّ مجرّد رؤيته تكفي لتبادر صورة لفظه إلى الذهن، وذلك للعلاقة القويّة بين الوجود الذهنيّ والوجود اللفظيّ، ويستتبع ذلك علاقةٌ أخرى وهي العلاقة بين الوجود اللفظيّ والوجود الخارجيّ، فإنّك إذا رأيت موجوداً خارجيّاً أو أحسست به تنتقل إلى وجوده الذهنيّ ثمّ إلى وجوده اللفظيّ، فالارتباط بين طرفين وليس بين طرفٍ واحد، وكما يدلّ اللفظ على المعنى، ويدلّ المعنى على الموجود خارجاً، كذلك يدلّ الخارج على اللفظ، والعلاقة بينها كالعلاقة بين النار والحرارة والدخان علاقةٌ ذاتيّةٌ.

فالإنسان قد يفكّر في المعاني المعقولة ويتمكّن من إحضارها بواسطة الألفاظ مع غضّ النظر عن وجود مخاطبٍ أو سامع، فتجري ألفاظها على شفتيه بمجرّد تفكيره في الأمور المعقولة، وما ذاك إلّا لوجود علاقةٍ لا تنفكُّ بين الألفاظ

والمعاني، لأنّ إحضار المعاني بدون الألفاظ عمليَّةٌ شاقّةٌ ومعقّدة، والألفاظ إن لم تكن دقيقةً لم تكن عمليّة التفكير دقيقة. قال الشريف الجرجاني: «فالمنطقيّ إذا أراد أن يعلّم غيره مجهولاً تصوّريّاً أو تصديقيّاً بالقول الشارح أو الحجّة، فلابدّ له هناك من الألفاظ ليمكنه ذلك، وأمّا إذا أراد أن يحصّل هو لنفسه أحد المجهولين بأحد الطريقين فليس الألفاظ هناك أمراً ضروريّاً، إذ يمكنه تعقّل المعاني مجرّدةً عن الألفاظ لكنّه عسيرٌ جدّاً؛ وذلك لأنّ النفس قد تعوّدت ملاحظة المعاني من الألفاظ، بحيث إذا أرادت أن تتعقّل المعاني وتلاحظها، تتخيّل الألفاظ وتنتقل منها إلى المعاني. ولو أرادت تعقّل المعاني صرفةً، صعُب عليها ذلك صعوبةً تامّة، كما يشهد به الرجوع إلى الوجدان...»[1].

وعلى هذا، فلابدّ من البحث عن الألفاظ كمقدّمةٍ لعلم المنطق، باعتبار أنّ عمليّة التفكير وإحضار المعاني على نحوٍ غالبٍ، لا تكون إلّا بالألفاظ؛ لوجود العلاقة والارتباط القويّ بينهما. ولابدّ من التدقيق في الألفاظ كي لا يقع الخطأ في الفكر؛ وذلك لأنّ لها حالاتٍ يؤدّي عدم العلم بها إلى عدم الدقّة في استعمالها في ما وُضعت له، وهي وُضعت للمعاني، وهذا يؤدّي إلى عدم الدقّة في استعمال المعاني، الموجب إلى الخطأ والانحراف عن جادّة التفكير السليم.

النتيجة التي نأخذها من هذه الفائدة: أنّ حاجة المنطقيّ إلى مباحث الألفاظ إنّما هي لتصحيح عمليّة الفكر، وأنّ الخطأ في اللفظ يؤدّي إلى الخطأ في الفكر؛ للعلاقة والاتّحاد بين اللفظ والمعنى، وأنّ الألفاظ وحدها لا تلبّي جميع حاجات الإنسان؛ لأنّ الحاجة إليها لا تختصّ بصورة التخاطب مع المشافهين والحاضرين، بل قد يفكّر الإنسان بينه وبين نفسه بفعل أمرٍ يرجّحه عقله، ويخالفه هواه، ممّا هو من المفاهيم والمعاني الذهنيّة، أو أراد أن ينتقل بفكره من معنىً إلى آخر ذهنيّ،

---

(١) تحرير القواعد المنطقية: ص٨٢ ـ ٨٣.

فيحتاج إحضار كلّ معنىً إلى توسّط لفظه الخاصّ به والدالّ عليه، وربّما أراد نقل أفكاره إلى مَن لم يكن حاضراً في مجلس التخاطب، أو إلى مَن كان معدوماً وسيوجد في المستقبل، فيحتاج إلى اتّخاذ طريقةٍ يوصل بها أفكاره إليهم.

فاتّضح على هذا: أنّ الألفاظ وحدها لا تكفي للقيام بحاجات الإنسان كلّها، لأنّها تختصُّ بالمشافهين، أمّا الغائبون والذين سيوجَدون فلابدّ لهم من وسيلةٍ أخرى لتفهيمِهم؛ لعدم كفايتها وحدها، وإلّا لما وصل إلينا قرآنٌ ولا روايةٌ واحدةٌ عن المعصومين عليهم السلام أو كلمةٌ واحدةٌ عن العلماء الأعلام وكبار المحقّقين، إذ على فرض الاكتفاء بالوجود اللفظيّ لا تصل النوبة إلى الوجود الكتبيّ، فلا تصل العلوم والمعارف إلينا.

فالتجأ الإنسانُ أن يصنعَ النقوشَ الخطّيّةَ لإحضارِ ألفاظِه الدالّةِ على المعاني الدالّة على الموجودات الخارجيّة وغيرها بدلاً من النطق بها، أي: بالألفاظ.

فكان الخطُّ وجوداً مجازيّاً وليس وجوداً حقيقيّاً للّفظِ، كما كان اللفظ وجوداً مجازيّاً للمعنى، وكان المعنى وجوداً عرضيّاً للوجود الخارجيّ. وقد سبقَ أن قلنا: إنّ اللفظَ وجودٌ للمعنى، فلذا نقول: «إنّ وجودَ الخطّ وجودٌ للّفظ، ووجودٌ للمعنى تبعاً». قيد للمعنى وليس قيداً للّفظ، لأنّ وجود الخطّ وجودٌ للّفظ ولكنّه وجودٌ كتبيٌّ للّفظِ والمعنى، أي: إنّ الموجودَ حقيقةً هو الكتابةُ لا غير، ويُنسبُ الوجودُ إلى اللفظِ والمعنى مجازاً بسبب الوضع، كما يُنسبُ وجودُ اللفظِ إلى المعنى مجازاً بسبب الوضع.

إذن، الكتابةُ تُحضرُ الألفاظَ، والألفاظُ تُحضرُ المعاني في الذهن، والمعاني الذهنيّةُ تدلُّ على الموجوداتِ الخارجيّة. فإذا تصوّرت المعاني الذهنيّة حضرتْ في ذهنك صورها الخارجيّة بحسب الدقّة العقليّة والفلسفيّة.

فاتّضحَ: أنّ الوجودَ اللفظيَّ والكتبيَّ «وجودان مجازيّان اعتباريّان للمعنى» بسببِ الوضع والاستعمال.

النتيجة: لقد سمعتَ هذا البيانَ المطوّلَ، وغرضُنا أن نفهمَ منه الوجودَ اللفظيّ.
الجدير بالذكر أنّ بعض فلاسفة الغرب ذهبوا إلى أنّ الإنسان لا يفكّر بالمعاني، وإنّما يفكّر بالألفاظ باعتبار أنّ كلّ لفظةٍ تحمل معها ميراثاً من القضايا الاجتماعيّة والثقافيّة، فتؤثّر في عمليّة التفكير.

وأمّا حكماؤنا فذكروا بالصراحة: أنّ أحوال اللفظ تؤثّر في أحوال المعاني.
وقد فهمنا: أنّ اللفظَ والمعنى لأجلِ قوّةِ الارتباطِ بينهما، كالشيءِ الواحد. فإذا أحضرتَ اللفظَ بالنطقِ، فكأنّما أحضرتَ المعنى بنفسِه. وهذا معناه: أنّ الإنسان لا يفكّر بالمعاني، بل يفكّر بالألفاظ فقط؛ لسهولة عمليّة التفكير.

ومن هنا نفهمُ: كيف يؤثّرُ هذا الارتباطُ على تفكيرِ الإنسانِ بينه وبين نفسِه. ألا ترى نفسَك عندما تُحضرُ أيَّ معنىً كان في ذهنِك، لابدّ أن تُحضرَ معه لفظَه أيضاً؟ بل أكثر من ذلك: تكونُ انتقالاتُك الذهنيّة، أي: الانتقالات المعنويّة، من معنىً إلى معنىً بتوسّطِ إحضارِك لألفاظِها في الذهن. فإنّا نجدُ أنّه لا ينفكُّ غالباً تفكيرُنا في أيّ أمرٍ كان، عن تخيّلِ الألفاظِ وتصوّرِها، كأنّما نتحدّثُ إلى نفوسِنا ونناجيها بالألفاظِ التي نتخيّلُها. التقييد بقيد «غالباً» إشارةٌ إلى أنّ الإنسان قد لا يفكّر بتوسّط الألفاظ، وإنّما يفكّر بتوسّط المعاني فقط، وذلك في صورة جهله بالألفاظ وعدم معرفته بها.

فنرتّبُ الألفاظَ في أذهانِنا، وعلى طبقِها نرتّبُ المعاني وتفصيلاتِها، بحيث إن أخطأنا في الألفاظ، أخطأنا في المعاني، كما لو كنّا نتكلّمُ مع غيرِنا.

قال الحكيمُ العظيمُ الشيخُ الطوسيُّ في شرحِ الإشارات: «الانتقالاتُ الذهنيّة، أي: المعنويّة والمفاهيم المتصوّرة المنطبعة في العقل، قد تكونُ بألفاظٍ ذهنيّةٍ؛ وذلك لرسوخِ العلاقةِ المذكورةِ ـ يشيرُ إلى علاقةِ اللفظِ بالمعنى ـ في الأذهانِ»[1].

---

(١) الإشارات والتنبيهات: ج١، ص٢٢.

فإذا أخطأ المفكّرُ في الألفاظِ الذهنيّةِ أو تغيّرتْ عليه أحوالُها، يؤثّرُ ذلك على أفكارِه وانتقالاتِه الذهنيّةِ للسببِ المتقدّم، وهو رسوخ علاقة اللفظ بالمعنى.

فمن الضروريّ لترتيبِ الأفكارِ الصحيحةِ لطالب العلومِ....

سبق أن ذكرنا في موضوع علم المنطق: أنّ محور علم المنطق الذي تدور مسائله عليه هو بحث المعرِّف والحجّة، وبما أنّهما لفظان، ولكلٍّ منهما معنىً يخصّه، فعلى طالب العلوم التدقيق بالألفاظ كي يتقن مبحث المعرِّف، ويعرف طرق الاستدلال الصحيح بـ:

أن يُحسنَ معرفةَ أحوالِ الألفاظِ من وجهةٍ عامّةٍ، على النحو الذي بيّناه سابقاً، وكان لزاماً على المنطقيّ أن يبحثَ عنها، أي: عن أحوال الألفاظ، مقدّمةً لعلمِ المنطقِ واستعانةً بها على تنظيمِ أفكارِه الصحيحة.

كلام الشيخ الرئيس

للشيخ الرئيس رحمه الله كلامٌ يشير فيه إلى أهميّة بحث الألفاظ كمقدّمةٍ لعلم المنطق؛ قال: «ولأنّ بين اللفظ والمعنى علاقةً ما، ربّما أثَّرت أحوالٌ في اللفظ في أحوالٍ في المعنى، فلذلك يلزم المنطقيّ أيضاً أن يراعي جانب اللفظ المطلق... غير مقيّدةٍ بلغة قومٍ دون قوم»[1].

وقال المحقّق الطوسيّ في شرحه: «أقول: للشيء وجودٌ في الأعيان ووجودٌ في الأذهان، ووجودٌ في العبارة، ووجودٌ في الكتابة ـ هذه وجوداتٌ أربعةٌ ـ والكتابة تدلّ على العبارة، والعبارة تدلّ على المعنى الذهنيّ، دلالتان وضعيّتان تختلفان باختلاف الأوضاع، والذهنيّ يدلّ على الخارج دلالةً طبيعيّةً لا تختلف أصلاً... الانتقالات الذهنيّة قد تكون بألفاظٍ ذهنيّةٍ؛ وذلك لرسوخ العلاقة المذكورة في

---

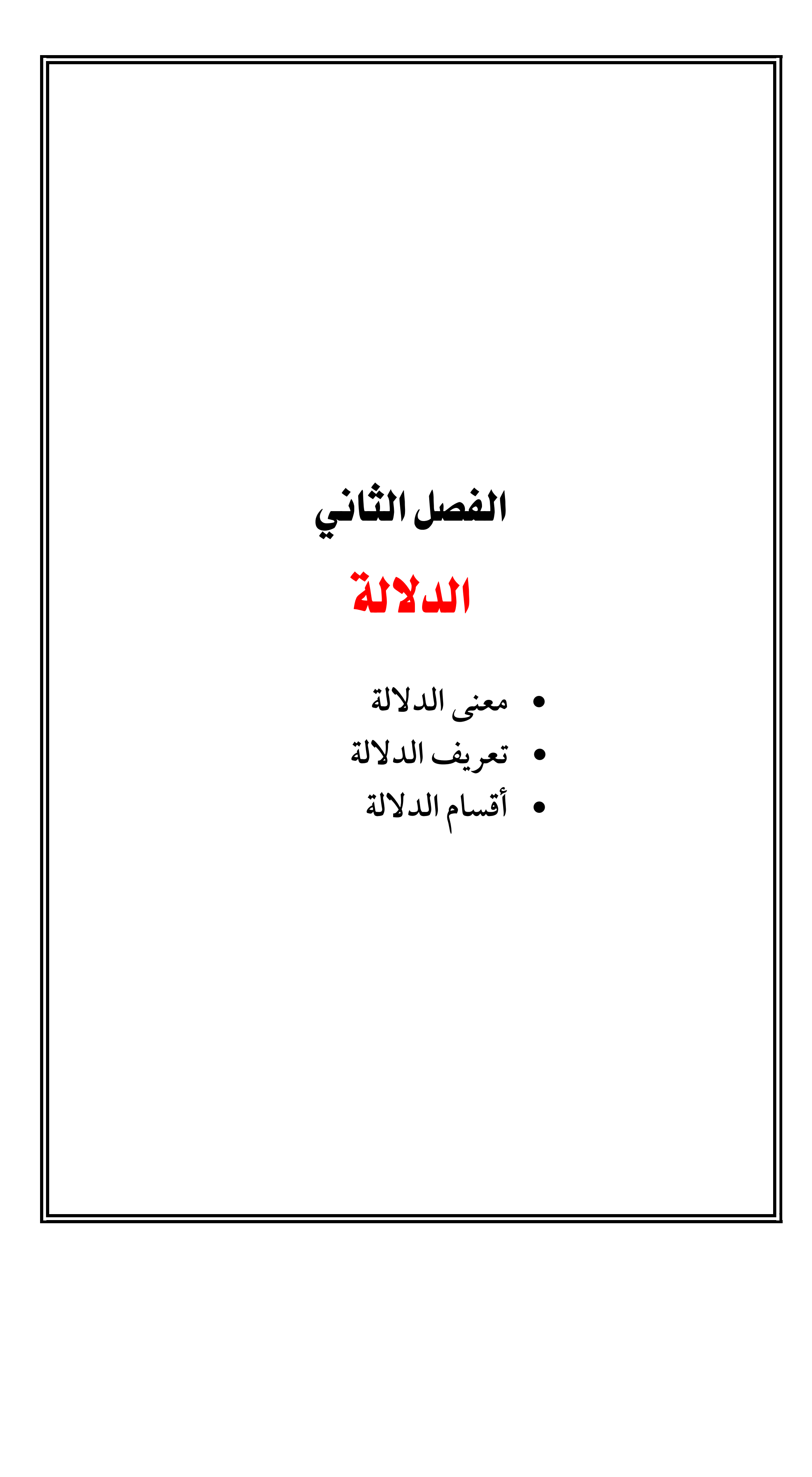
(١) المصدر السابق: ص٢١ـ٢٢.

الأذهان... فلهذا السبب ربّما أدّت الأحوال الخاصّة بالألفاظ إلى توهّم أمثالها في المعاني ـ أي: إذا كانت الأحوال خاصّةً في اللفظ، فتؤثّر في توهّم المعنى ـ وتتغيّر المعاني بتغيّرها»[١].

والتوهّم الحاصل للمعاني بسبب أحوال اللفظ، يمكن تصوّره في الألفاظ المشتركة، حيث يؤدّي اشتراكها إلى توهّم المعنى المراد منها.

---

(١) المصدر السابق.



الفصل الثاني

الدلالة

- معنى الدلالة
- تعريف الدلالة
- أقسام الدلالة

معنى الدلالة

بناءً على ما تقدّم من أنّ المفكّر إذا أخطأ في الألفاظ الذهنيّة أو تغيّرت عليه أحوالها، يؤثّر ذلك على أفكاره، عليه أن يحسن معرفة أحوال اللفظ من جهةٍ عامّةٍ لترتيب أفكاره الصحيحة، ولا مجال لأن يقول قائلٌ: إن كانت مباحث الألفاظ بالأهميّة التي ذكرتم، فلماذا قدّم بحث الدلالة عليها؟

فإنّ الغرض من تقديم بحث الدلالة إنّما هو لتشخيص أقسامها وبيان أنّ أيَّ قسمٍ منها داخلٌ في مباحث الألفاظ.

ولهذا نقول: إنّ الدلالة إمّا عقليّة، وإمّا طبعيّة، وإمّا وضعيّة. ثمّ الوضعيّة تنقسم إلى: الدلالة اللفظيّة، والدلالة غير اللفظيّة. ومحلّ البحث هو الدلالة الوضعيّة اللفظيّة المطابقيّة فقط، وأمّا الدلالتان التضمّنيّة والالتزاميّة فخارجتان عن محلّ البحث؛ لعدم استعمالهما في الحدود والرسوم.

توضيح معنى الدلالة

المراد من الدلالة بمعنىً عامّ: أن يسبّب العلمُ بوجود شيءٍ العلمَ بوجود شيءٍ آخر. والأمر الأوّل يسمّى دالّاً، والثاني مدلولاً، والصفة التي توجد في الدالّ تسمّى دلالة، من قبيل قولنا: زيدٌ عالم، فإنّه عبارةٌ عن ثلاثة أمور:

١. ذات زيد. ٢. العالم، أي: الذات المتّصفة بالعلم. ٣. النسبة بينهما.

وفي المقام كذلك، ثمّة دالٌّ ومدلولٌ وصفةٌ أو حالةٌ للدالّ تسمّى دلالة، ولا يقال للدالّ أنّه دلالة، لأنّ الدلالة صفةٌ أو حالةٌ تكون للدالّ وليست هي عينه.

ثمّ لابدّ من وجود علاقةٍ بين الدالّ والمدلول، وإلّا فلا ينتقل الذهن إلى المدلول، فإنّك لو سمعت كلمة (إنسان) وكنت لا تعلم العلاقة بينه وبين معناه

وهو الحيوان الناطق، فلا يتبادر إلى ذهنك ذلك المعنى، فلابدّ من العلم بالعلاقة بينهما في الذهن. وممّا لا شكَّ فيه أنّ لهذه العلاقة الذهنيّة سبباً بحيث يكون العلم بأحدهما مؤدّياً إلى العلم بوجود الآخر.

وتلك العلاقة تارةً تكون واقعيّةً تكوينيّة، وأخرى تكون بحسب طبع الإنسان، وثالثةً تكون بوضع واضع، ولأجل هذا قُسّمت إلى ثلاثة أقسام: عقليّةٍ وطبعيّةٍ ووضعيّة، أي: بحسب مبدئها ومنشئها.

تعريف الدلالة

إذا سمعتَ طرقةَ بابِك، ينتقلُ ذهنُك ـ لا شكّ ـ إلى أنّ على البابِ شخصاً يدعوك. لّما كانت الدلالة بين طرقة الباب وبين وجود الشخص عقليّةً، نفي الشكّ في وقوعها وتحقّقها.

وليس ذلك إلّا لأنّ هذه الطرقةَ كشفت ودلّت **عن وجودِ شخصٍ يدعوك،** وهو المدلول. **وإن شئتَ قلت: إنّها دلّت على وجودِه.**

إذن: طرقةُ البابِ «دالٌّ»، ووجودُ الشخص الداعي «مدلولٌ»، وهذه الصفةُ التي حصلت للطرقة «دلالةٌ».

من الواضح: أنّ طرقة الباب ليست لفظاً كي تدلّ على وجود الشخص، ومع هذا فإنّ واقع الدالّ والمدلول والدلالة موجود، ومنه يتبيّن: أنّ الدلالة قد لا تكون باللفظ أو المعنى فقط، بل هي أعمّ منهما وإنْ كانا من أبرز مصاديقها، وذلك لاعتماد الإنسان على الألفاظ والكلمات غالباً، والكلمات تدلّ على المعاني الذهنيّة، ولا يعني هذا عدم وجود مصاديق أخرى غير دلالة الكلمات على معانيها، فإنّ الإنسان إذا علم بأنّه لم يكن موجوداً بهذا الشكل المتقن من الصنع، دلّ ذلك لديه على وجود الصانع تبارك وتعالى.

فوجود الأشياء كلماتٌ تكوينيّةٌ دالّةٌ على الصانع، قال تعالى: ﴿**قُلْ لَوْ كَانَ الْبَحْرُ مِدَاداً لِكَلِمَاتِ رَبِّي لَنَفِدَ الْبَحْرُ قَبْلَ أَنْ تَنْفَدَ كَلِمَاتُ رَبِّي**﴾ (الكهف: ١٠٩) أي: إنّ جميع الموجودات هي كلمات الله ومخلوقاته وفعله بكلمة «كن» وليست بكلامٍ مؤلّفٍ من ألفاظٍ وحروف، لأنّه تعالى متكلّمٌ لا بآلةٍ أو جارحة، وأنّ كلماته غير متناهيةٍ ولا يمكن إحصاؤها، ولو كان البحر بل وأمثاله مداداً، لنفد قبل أن تنفد كلماته تعالى.

وهكذا، كلُّ شيءٍ إذا علمتَ بوجودِه، فينتقلُ ذهنُك منه إلى وجودِ شيءٍ آخر، نسمّيه دالّاً. وهذه قاعدةٌ عامّةٌ ليست مرتبطةً بعالم الألفاظ والمعاني. **والشيءُ الآخرُ** نسمّيه **مدلولاً، وهذه الصفةُ التي حصلتْ له دلالة.**

فيتّضحُ من ذلك: أنّ الدلالةَ هي: «كونُ الشيء بحالةٍ إذا علمتَ بوجوده، انتقلَ ذهنُك إلى وجود شيءٍ آخر».

فوجود الشيء آيةٌ وعلامةٌ على وجود شيءٍ آخر، كما في قول الشاعر:

وَفي كُـــلِّ شيءٍ لَـــهُ آيَـــةٌ تَــدلُّ عــلى أنّــهُ واحــدُ

أي: في كلّ شيءٍ علامةٌ ودالٌّ على وحدانيّته تعالى، وعلى عظمته وقدرته وإتقان صنعه ودقّة تدبيره وحكمته.

ولقد استخدم القرآن الكريم لفظ «آية» ولم يستعمل لفظ المعلول؛ لنكتةٍ لطيفة، وهي: أنّ التأمّل في آيات الله دليلٌ فطريٌّ على إثبات وجوده تعالى، وأنّ الاستدلال بالممكنات والمعلولات دليلٌ نظريّ.

وإلى هذا يومي كلام أمير المؤمنين عليه السلام: «**ما لله آيةٌ أكبرُ منّي**» أي: إذا أردتم الوصول إلى معرفة الله تعالى فأنا أكبر الآيات الدالّة عليه وعلى علمه وقدرته وحكمته، وما ذلك إلّا لأنّه عليه السلام نفس رسول الله صلّى الله عليه وآله بنصّ القرآن الكريم.

أقسام الدلالة

لا شكّ أنّ انتقالَ الذهن من شيءٍ إلى شيءٍ آخر لا يكونُ بلا سبب، وليس السببُ إلّا رسوخَ العلاقة بين الشيئين في الذهن. وهذه العلاقةُ الذهنيّةُ أيضاً لها سببٌ، وسببُها العلمُ بالملازمة بين الشيئين خارجَ الذهن.

ولاختلاف هذه الملازمةِ من كونها ذاتيّةً أو طبعيّةً أو بوضع واضعٍ وجعلِ جاعلٍ، قسّموا الدلالةَ إلى أقسامٍ ثلاثةٍ: عقليّةٍ، وطبعيّةٍ، ووضعيّةٍ.

١. «الدلالةُ العقليّةُ»، وهي: فيما إذا كان بين الدالِّ والمدلول ملازمةٌ ذاتيّةٌ في وجودِهما الخارجيّ أي: بينهما ملازمةٌ في عالم التكوين كالأثر والمؤثِّر أو العلّة والمعلول. فإذا عَلمَ الإنسانُ مثلاً أنّ ضوءَ الصباح أثرٌ لطلوع قرصِ الشمس، ورأى الضوءَ على الجدار، ينتقلُ ذهنُه إلى طلوعِ الشمس قطعاً، ولا يمكن أن يتخلّف ذلك، فيكونُ ضوءُ الصبح دالّاً على الشمس دلالةً عقليّةً، ومثلُه إذا سمعْنا صوتَ متكلّمٍ من وراءِ جدارٍ فعَلِمْنا بوجود متكلّمٍ ما.

بعبارة أخرى: الدلالة العقليّة هي فيما إذا كان بين الدالّ والمدلول علاقةٌ ذاتيّةٌ تكويناً، أي: في وجودهما الخارجيّ، كالملازمة بين النار والحرارة، أو بين النار والدخان، أو الأثر والمؤثّر، فإنّ هذه العلاقة لم تكن بوضع واضعٍ ولا يقتضيها الطبع، بل الله تبارك وتعالى جعلها بينهما في عالم التكوين، حتّى إذا شعرت بالحرارة أو شاهدت دخاناً، أو رأيت أثراً، دلّ ذلك على وجود النار أو وجود المؤثّر، وسوف يأتي شرح باقي الدلالات إن شاء الله تعالى.

أمّا الدلالة الطبعيّة، فهي: فيما إذا كانت العلاقة بين الدالّ والمدلول ممّا يقتضيه طبع الإنسان، فإنّ مِنْ طبعه أنّه إذا أحسّ بالألم أن يقول كلمة «آخ»، وربّما لا يقولها، لأنّه ليس من الضروريّ أنّه كلّما تألّم لابدّ أن يقولها على نحوٍ لا تنفكّ عنه،

إذ لا ملازمةَ ذاتيّةَ بين الإحساس بالألم وبين كلمة «آخ» وإن كان طبعه يقتضي أنّه إذا أصيب بشيءٍ أظهره بصوت معيّن، لكنّه ليس على نحو الدوام، فقد يتحقّق المدلول وهو الألم ولا يتحقّق الدالّ وهو كلمة «آخ».

وبهذا تختلف عن الدلالة العقليّة حيث يستحيل فيها التفكيك بين الدالّ والمدلول، فلا تختلف ولا تتخلّف، فإنّ النار مثلاً يستحيل أن يتخلّف أثرها عنها، وهي الحرارة، ويستحيل أن يختلف عنها بأن يكون برودة، وما ذلك إلّا للعلاقة الذاتيّة بينهما، بخلاف العلاقة التي يقتضيها طبع الإنسان، فإنّه قد يتخلّف أثرها عنها، بأن يتألّم ولا يصدر منه أيّة كلمة، وقد يختلف بأن لا يعبّر المتألّم عن ألمه بكلمة «آخ» بل يقول كلمةً أخرى.

أمّا الدلالة الوضعيّة، فهي: فيما إذا كانت العلاقة بين الشيئين بوضع واضع، وباصطلاح مصطلحٍ على أنّ وجود أحدهما يكون دليلاً على وجود الآخر، كالخطوط التي وُضعت لتكون دليلاً على الألفاظ، وكالألفاظ التي وُضعت لتكون دليلاً على المعاني الذهنيّة، ونحوهما.

وقد أشرنا سابقاً إلى أنّ الغرض من تقسيم الدلالة إلى هذه الأقسام الثلاثة هو الدلالة الوضعيّة ومعرفة أقسامها، ولبيان أيّ قسمٍ منها يكون محلّ البحث، وهو الدلالة اللفظيّة فقط، وأمّا الدلالة العقليّة والدلالة الطبعيّة فلا يتعلّق بهما غرض المنطقيّ.

بعد هذا نعود إلى ما ذكره المصنّف في بيان باقي أقسام الدلالات، قال:

٢. «الدلالةُ الطبعيّة»، وهي: فيما إذا كانت الملازمةُ بين الشيئين ملازمةً طبعيّةً، أعني: التي يقتضيها طبعُ الإنسان. لا يخفى أنّ مقتضى كلّ شيءٍ بحسبه، فإنّ مقتضى طبع الحجر ونحوه من الأجسام أنّك إذا رميته إلى الأعلى نزل إلى الأسفل، وهو ما يعبّر عنه بالفاعل بالطبع[1]، وإنّ مقتضى طبع الإنسان أنّه إذا أصابه المرض أو الألم

---

(١) وهو الفاعل الذي لا علم له بفعله ويأتي فعله مقتضى طبعه، وهذا بخلاف الفاعل بالقسر، فهو

قد يتكلّم بلفظٍ يدلّ عليه، وقد يأتي بلفظٍ آخر، وقد يسكت ولا يتكلّم بأيّ شيءٍ ـ كما بيّناه ـ فيتخلّف الأثر الدالّ ويختلف، ولهذا قال رحمه الله: وقد يتخلّفُ ويختلفُ باختلاف طباعِ الناس، لا كالأثر بالنسبةِ إلى المؤثِّر الذي لا يتخلّفُ ولا يختلفُ. وبهذا تختلف هذه الدلالة عن الدلالة العقليّة.

وأمثلةُ ذلك كثيرةٌ، فمنها: اقتضاءُ طبع بعضِ الناس أن يقولَ: «آخ» عند الحسِّ بالألم، و«آه» عند التوجّع، و«أفّ» عند التأسُّف والتضجُّر، ومنها: اقتضاءُ طبع البعض أن يفرقعَ أصابعَه أو يتمطّى عند الضجر والسأم، أو يعبثَ بما يحملُ من أشياءَ أو بلحيتِه أو بأنفِه، أو يضعَ إصبعَه بين أعلى أُذُنه وحاجبِه عند التفكير، أو يتثاءبَ عند النعاس....

فإذا عَلمَ الإنسانُ بهذه الملازمات، فإنّه ينتقلُ ذهنُه من أحد المتلازمين إلى الآخر. فلا يكفي وجود الملازمة في الخارج، بل لابدّ من العلم بها ليحصل الانتقال من الدالّ إلى المدلول.

فعندما يسمعُ بكلمة «آخ»، ينتقلُ ذهنُه إلى أنّ متكلِّمَها يحسُّ بالألم، وإذا رأى شخصاً يعبثُ بمسبحته، يعلم بأنّه في حالة تفكير... وهكذا.

٣. «الدلالةُ الوضعيّةُ»، وهي: فيما إذا كانت الملازمةُ بين الشيئين تنشأُ من التَّواضع والاصطلاح على: أنّ وجود أحدهما يكونُ دليلاً على وجود الثاني، كما في دلالة الوجود اللفظيّ على الوجود الذهنيّ، ودلالة الوجود الكتبيّ على الوجود اللفظيّ، ونحو ذلك ممّا ينشأ من التواضع والاصطلاح ويختلف من مجتمعٍ إلى آخر، كالخطوط التي اصطُلح أن تكونَ دليلاً على الألفاظ، وكإشارات الأخرس وإشاراتِ البرق واللاسلكيِّ والرموزِ الحسابيّةِ والهندسيّةِ ورموزِ سائر العلومِ الأخرى، والألفاظِ التي جُعلت دليلاً على مقاصد النفس.

فاعلٌ لا علم له بفعله أيضاً، غير أنّ فعله يأتي خلاف طبعه كالنفس في مرتبة القوى عند المرض.

فإذا علمَ الإنسانُ بهذه الملازمة، وعلِمَ بوجود الدالِّ، ينتقلُ ذهنُه إلى الشيء المدلول. فلا يكفي أن يقول الواضع (إنّي وضعت لفظة «الماء» مثلاً لهذا السائل الشفّاف) من دون أن نعلم بالوضع، إذ مع عدم العلم به لا ينتقل الذهن من اللفظ إلى معناه الموضوع له، لأنّ الملازمة بين الألفاظ والمعاني ليست ملازمةً ذاتيّة، فلابدّ من العلم بها والعلم بوجود الدالّ، لينتقل الذهن إلى المدلول، وبالتالي فإنّ عدم دركنا لما يقوله متكلّمٌ بلغةٍ لم نتعلّمها، إنّما يرجع لعدم علمنا بوضع الألفاظ التي تجري على لسانه للمعاني التي ندرك أكثرها.

أقسام الدلالة الوضعيّة

وهذه الدلالةُ الوضعيّةُ تنقسمُ إلى قسمين[(١)].

ذكر المصنّف رحمه الله في الهامش السرّ وراء تقسيم الدلالة الوضعيّة إلى هذين القسمين، وهو: أنّ كلّ قسمٍ يختصّ بحكمٍ يختلف عن القسم الآخر، فكما يكون لكلّ واحدٍ من أقسام الكلمة ـ أعني: الاسم والفعل والحرف ـ حكمٌ يخصّه ولا يمكن أن يكون لجميع الأقسام حكمٌ واحدٌ وإلّا لبطل تقسيمها إلى الأقسام الثلاثة وكان لغواً، كذلك يكون تقسيم الدلالة إلى العقليّة والطبعيّة، وعدم تقسيمها إلى اللفظيّة وغير اللفظيّة؛ باعتبار أنّ كلّ واحدةٍ منها تختصّ بأحكامٍ لا توجد في الأخرى.

قال: «وليس كذلك الوضعيّة لانقسام اللفظيّة منها إلى أقسامها الثلاثة الآتية دون غير اللفظيّة، بل كلّ هذا التقسيم للدلالة إنّما هو مقدّمةٌ لفهم الدلالة

---

(١) إنّما قسّمنا الوضعية فقط إلى هذين القسمين؛ لأنّ العقليّة والطبعيّة ـ وإن كان الدالّ فيهما قد يكون لفظاً ـ لا ثمرةَ في تقسيمها إلى القسمين؛ لعدم اختصاص كلّ قسمٍ بشيءٍ دون الآخر. وليس كذلك الوضعية؛ لانقسام اللفظيّة منها إلى أقسامها الثلاثة الآتية دون غير اللفظيّة، بل كلّ هذا التقسيم للدلالة إنّما هو مقدّمةٌ لفهم الدلالة الوضعيّة اللفظيّة وأقسامها.

الوضعيّة اللفظيّة وأقسامها» إلّا أنّ هذه المقدّمة غير مقصودةٍ بالذات أصلاً، بل هي مقصودةٌ بالعرض، لأنّ الغرض هو الدلالة اللفظيّة ومعرفة أحكامها الخاصّة التي نحتاج إليها في علم المنطق.

أ. «الدلالةُ اللفظيّةُ»: إذا كان الدالُّ الموضوعُ لفظاً.

ب. «الدلالةُ غيرُ اللفظيّة»: إذا كان الدالُّ الموضوعُ غيرَ لفظ، كالإشاراتِ والخطوطِ والنقوشِ وما يتّصلُ بها من رموز العلوم، واللوحاتِ المنصوبةِ في الطرق لتقدير المسافاتِ أو لتعيين اتّجاهِ الطريق إلى محلٍّ أو بلدةٍ... ونحو ذلك من الدلالات الوضعيّة غير اللفظيّة التي تختلف دلالاتها من بلدٍ إلى بلدٍ آخر، ومن ثقافةٍ إلى أخرى.

تعريف الدلالة اللفظيّة

من الواضح أنّ الدلالة اللفظيّة لا تكون إلّا بالوضع، فإذا علمنا بوضع لفظٍ لمعنىً وعلمنا بالملازمة بينهما يحصل لنا العلم بالمدلول، وذلك لما ذكرنا سابقاً من وجود العلاقة ـ بعد الوضع ـ بين اللفظ والمعنى، وأنّ الذهن البشريّ يراهما شيئاً واحداً، وإلى هذا أشار بقوله:

من البيان السابقِ نعرفُ: أنّ السببَ في دلالة اللفظِ على المعنى هو العلقةُ الراسخةُ في الذهن بين اللفظ والمعنى، وتنشأُ هذه العلقةُ الراسخةُ والقانونُ الموجود في الذهن البشريّ الذي يرى الشيئين المتلازمين شيئاً واحداً ـ كما عرفتَ ـ من الملازمة الوضعيّةِ بينَهما، أي: بين اللفظ والمعنى، عند مَن يعلمُ بالملازمة، لا عند مَن يجهل بها، لأنّ الجاهل بها لا يمكن أن ينتقل ذهنه إلى المعنى عند سماع اللفظ.

وعليه، يمكنُنا تعريفُ الدلالةِ اللفظيّة بأنّها: هي كونُ اللفظ بحالةٍ ينشأُ من العلم بصدوره مِن المتكلّمِ العلمُ بالمعنى المقصودِ به. والمراد من العلم هنا الأعمّ من التصوّريّ والتصديقي، وبحسب كلام المصنّف أنّنا إذا علمنا بصدور اللفظ من المتكلّم، علمنا بالمعنى المقصود منه.

وفيه: أنّ الكلام ليس في قصد المتكلّم وإرادته، بل في الدلالة الوضعيّة مع غضّ النظر عن كونه قاصداً لمعنى اللفظ أو غير قاصد، كالغافل والنائم والساهي، فإنّ الغافل إذا قال: (أريد ماءً) وسمعتَ ذلك منه، انتقل ذهنك إلى الماء مع أنّه غير قاصد.

نعم، لا يترتّب الأثر على كلامه، إلّا أنّ عدم ترتّب الأثر لا يقدح في انتقال المعنى إلى الذهن، إذ الكلام ليس في ترتّب الأثر، بل في دلالة اللفظ على المعنى، وعلم المخاطب بالملازمة، بحيث ينتقل ذهنه إلى المعنى بمجرّد سماع اللفظ، وإن كان صادراً من آلةٍ أو من ضرب حجرٍ بحجرٍ آخر.

وعلى هذا فالدلالة اللفظيّة هي محصّل عمليّة الوضع على نحوٍ يحصل معه انتقال الذهن من اللفظ إلى المعنى سواءً كان المتكلّم ملتفتاً وقاصداً أم لا.

أقسامها: المطابقيّة، التضمنيّة، الالتزاميّة

سوف نوضح أيَّ واحدٍ من هذه الأقسام الثلاثة يكون مرتبطاً بالبحث بعد بيان مقدّمة، وهي: أنّ الدلالة الالتزاميّة مهجورةٌ في الحدود التامّة مطلقاً، أي: لا تستعمل في الحدود كلّاً وبعضاً، وأنّ الدلالة التضمّنيّة مهجورةٌ في الحدود كلّاً لا بعضاً، بمعنى: أنّها قد تستعمل في بعض الحدود.

إذا تمّت هذه المقدّمة نقول: ذكرنا سابقاً: أنّ الغرض من تقسيم الدلالة الوضعيّة إلى: لفظيّةٍ وغير لفظيّة، واللفظيّة إلى: مطابقيّةٍ وتضمّنيّةٍ والتزاميّةٍ، هو بيان محلّ البحث وهو الدلالة اللفظيّة المطابقيّة، لا الأعمّ منها ومن التضمّنيّة والالتزاميّة، لأنّ هاتين الدلالتين مركّبتان من الوضع والعقل، يشهد له كلام المحقّق الطوسيّ في أساس الاقتباس، حيث يقول: «إنّ دلالة المطابقة بالوضع فقط، ودلالة التضمّن والالتزام بمشاركة الوضع والعقل»[1].

من هنا يتّضح ما ذكره علماء البلاغة من الخلط بين الدلالة المطابقيّة والالتزاميّة،

---

(١) أساس الاقتباس: ص٨.

حيث عبّروا عنهما بالدلالة العقليّة ولم يعبّروا عنهما بالدلالة الوضعيّة!

وهذا يختلف عمّا ذكره علماء المنطق من كونهما مركّبتين من الوضع والعقل، وذلك لأنّ اللفظ إذا دلّ على تمام معناه الموضوع له، وكان له أجزاء، فيحكم العقل بدلالته على جزء معناه الداخل في حقيقته أو الخارج عنها.

وعلى هذا، **يدلُّ اللفظُ على المعنى من ثلاثة أوجهٍ متباينةٍ** لكنّ تباينها لا على نحو التباين الكلّي، بل بمعنى: إذا دلّ اللفظ على تمام معناه الموضوع له، فإنّما يدلّ عليه بالمطابقة، وإذا كان للمعنى جزءٌ داخلٌ في حقيقته، دلّ اللفظ عليه بالتضمّن، فتكون الدلالة التضمّنيّة بعد المطابقيّة، ومتفرّعةً عليها، لأنّ اللفظ إذا دلّ على الكلّ وكان للكلّ جزءٌ داخل، دلّ عليه بالتضمّن، وإذا كان له جزءٌ خارجٌ عن حقيقته دلّ عليه بالالتزام.

الوجهُ الأوّلُ: المطابقةُ؛ بأن يدلَّ اللفظُ على تمام معناه الموضوعِ له ويطابقُه، كدلالة لفظ الماء على تمام معناه الموضوع له، وهو السائل الشفاف الذي به قوام كلّ شيءٍ حيّ، و**كدلالة لفظِ «الكتاب» على تمام معناه، فيدخلُ فيه جميعُ أوراقِه وما فيه من نقوشٍ وغلاف، وكدلالة لفظِ «الإنسان» على تمام معناه، وهو «الحيوانُ الناطقُ»، وتسمّى الدلالةُ حينئذٍ «المطابقيّة» أو «التطابقيّة»؛ لتطابق اللفظ والمعنى.**

وهي الدلالةُ الأصليّةُ في الألفاظ التي لأجلها مباشرةً وُضعت لمعانيها. وهذه الدلالة هي التي يُحتاج إليها في علم المنطق، وقد اصطلح عليها شيخ الإشراق السهرورديّ بـ«دلالة القصد»؛ وذلك لأنّ الواضع ما قصد بذلك اللفظ إلّا ذلك المعنى[1].

الوجهُ الثاني: التضمّن؛ بأن يدلَّ اللفظُ على جزءِ معناه الموضوع له، الداخل ذلك الجزءُ في ضمنه.

---

(١) شرح حكمة الإشراق: ص٣٦.

لا يذهب الذهن إلى أنّ المتكلّم إذا قال: «الإنسان حيوان» أنّه يريد الحيوان فقط، لأنّه ليس من الدلالة في شيء، والكلام لا يشمله، إذ البحث في دلالة اللفظ على جزء المعنى وليس في إرادة المتكلّم وقصده ـ كما تقدّم ـ وفرقٌ بين إطلاق الكلّ وإرادة الجزء، كما في قول القائل: «كتاب» وإرادة الغلاف منه فقط، وبين دلالة اللفظ على جزء معناه الداخل ذلك الجزء في حقيقته.

كدلالة لفظِ الكتابِ على الورق وحده أو الغلاف، وكدلالةِ لفظ الإنسانِ على الحيوانِ وحده أو الناطقِ وحده... فلو بعتَ الكتابَ يَفهمُ المشتري دخولَ الغلاف فيه. وتنبّه لهذا جيّداً فإنّ لفظ «بعت» إذا صدر من النائم فيفهم منه تمام المعنى وتمام أجزائه، وذلك لأنّ اللفظ إذا دلّ على الكلّ، دلّ على الجزء أيضاً؛ بحكم العقل، **ولو أردتَ أن تستثنيَ الغلافَ لاحتجَّ عليك بدلالة لفظِ الكتاب على دخول الغلاف. وتسمّى هذه الدلالةُ «التضمّنيّةَ» وهي فرعٌ عن الدلالة المطابقيّة، لأنّ الدلالةَ على الجزء** هي **بعدَ الدلالة على الكلّ،** كما بيّنّاه سابقاً، وقد اصطلح عليها شيخ الإشراق[1] بـ«دلالة الحيطة»؛ وذلك لإحاطة الكلّ بالجزء.

الوجهُ الثالثُ: الالتزامُ؛ بأن يدلَّ اللفظُ على معنىً خارجٍ عن معناه الموضوع له، لازمٍ له يستتبعُه استتباعَ الرفيقِ اللازمِ الخارجِ عن ذاته، كدلالةِ لفظِ الدواةِ على القلم، فإنّ الدواة موضوعةٌ لأداةٍ يوضع فيها المداد الذي يستعمل للكتابة، فتكون الدواة لازمةً للقلم.

فلو طلب منك أحدٌ أن تأتيَه بدواةٍ ولم ينصَّ على القلم، فجئتَه بالدواة وحدها، لعاتبَك على ذلك محتجّاً بأنّ طلبَ الدواة كافٍ في الدلالة على طلب القلم. وتسمّى هذه: «الدلالةَ الالتزاميّةَ»؛ إذ من غير المعقول أن يكتب الإنسان بالدواة وحدها من دون القلم، وذلك للتلازم الخارجيّ بينهما، وكذلك الذهنيّ الذي يعدُّ شرطاً في الدلالة

---

(١) المصدر السابق.

الالتزاميّة. وقد اصطلح الشيخ الإشراقيّ عليها بـ«دلالة التطفّل»؛ وذلك «لأنّ اللازم خارجٌ عن الملزوم تابعٌ له، كما أنّ الطفيليَّ خارجٌ عن الجماعة تابعٌ لهم»[1].

وهي فرعٌ أيضاً عن الدلالة المطابقيّة؛ لأنّ الدلالةَ على ما هو خارج المعنى، بعدَ الدلالة على نفس المعنى.

شرط الدلالة الالتزاميّة

الشرط الأساسيّ للدلالة الالتزاميّة: أن نعلم بالملازمة بين اللفظ والمعنى، وإلّا فلا ينتقل الذهن من المعنى المطابقيّ إلى المعنى الالتزاميّ، وإلّا فقد تكون هناك ملازمةٌ خارجيّةٌ بين شيئين ولا ينتقل الذهن من العلم بأحدهما إلى العلم بالآخر، وما ذلك إلّا لأنّه لم تكن هناك ملازمةٌ ذهنيّةٌ بينهما، حيث توجد ملازمةٌ خارجيّةٌ ما بين معنى الأسد والبخر، لكن لا يدلّ لفظ الأسد عليه؛ وذلك لأنّه لا علم لنا بهذه الملازمة، أو لا ملازمة ذهنيّة ما بين الحيوان المفترس الذي وُضع له لفظ الأسد وما بين البخر، بخلاف الحيوان المفترس والشجاعة، حيث يدلّ الأسد عليها، وذلك لوجود الملازمة الذهنيّة ما بين المعنى الذي وُضع له لفظ الأسد وما بين الشجاعة.

وليس منشأ التلازم الذهنيّ بين شيئين هو تلازمهما الخارجيّ؛ وذلك لأنّ التلازم الخارجيّ إنّما يكون على نحوين:

١. بين العلّة والمعلول.　　　٢. بين معلولي علّةٍ واحدة.

فلو كان منشأ التلازم الذهنيّ هو التلازم الخارجيّ لكان كلُّ متلازمين ذهنيّاً علّةً ومعلولاً، أو معلولي علّةٍ واحدة، وهذا لا شكّ في بطلانه؛ وذلك لأنّ العلاقة ما بين كثيرٍ من المتلازمات ليست من النحوين المذكورين.

وما يظهر من المصنّف قدّس سرّه هو اشتراطه للملازمة الخارجيّة في التلازم

---

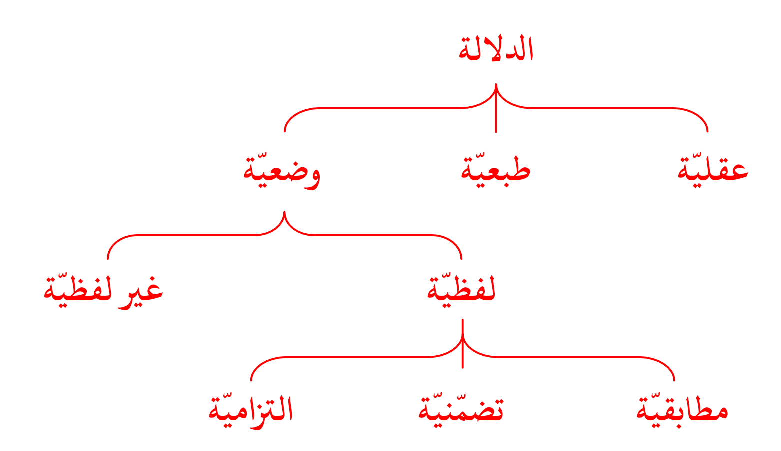
(١) المصدر السابق.

الذهنيّ بين شيئين، وإن كان شرطاً غير كافٍ في الدلالة الالتزاميّة؛ قال:

يشترطُ في هذه الدلالةِ أن يكونَ التلازمُ بين معنى اللفظِ والمعنى الخارجِ اللازم تلازماً ذهنيّاً، فلا يكفي التلازمُ في الخارج فقط من دون رسوخِهِ في الذهن، وإلّا لما حصل انتقالُ الذهن.

ويُشترطُ ـ أيضاً ـ أن يكونَ التلازمُ واضحاً بيّناً، بمعنى: أنّ الذهنَ إذا تصوّرَ معنى اللفظ، ينتقلُ إلى لازمه بدون حاجةٍ إلى توسّط شيءٍ آخر[1].

الخلاصة



تمرينات

١. بيّن أنواع الدلالة في ما يأتي:

أ. دلالة عقرب الساعة على الوقت.

ب. دلالة صوت السعال على ألم الصدر.

ج. دلالة قيام الجالسين على احترام القادم.

---

(١) سيأتي في مباحث الكلّي: أنّ اللازم ينقسم إلى البيّن وغير البيّن، والبيّن إلى بيّنٍ بالمعنى الأخصّ وبيّنٍ بالمعنى الأعمّ، والشرط في الدلالة الالتزامية في الحقيقة: هو أن يكون اللازم بيّناً بالمعنى الأخصّ، ومعناه ما ذكرناه في المتن.

د. دلالة حمرة الوجه على الخجل، وصفرته على الوجل.

هـ دلالة حركة رأس المسؤول إلى الأسفل على الرضا، وإلى الأعلى على عدم الرضا.

٢. اصنع جدولاً للدلالات الثلاث (العقليّة وأختيها) وضع في كلّ قسمٍ ما يدخل فيه من الأمثلة الآتية:

أ. دلالة الصعود على السطح، على وجود السلّم.

ب. دلالة فقدان حاجتك، على أخذ سارقٍ لها.

جـ دلالة الأنين، على الشعور بالألم.

د. دلالة كثرة الكلام، على الطَّيش وقلّته على الرَّزانة.

هـ دلالة الخطّ، على وجود الكاتب.

و. دلالة سرعة النبض، على الحمّى.

ز. دلالة صوت المؤذِّن، على دخول وقت الصلاة.

ح. دلالة التبختر في المشي أو تصعير الخدّ، على الكبرياء.

ط. دلالة صفير القطار، على قرب حركته أو قرب وصوله.

ي. دلالة غليان الماء، على بلوغ الحرارة فيه درجة المئة.

٣. عيِّن أقسام الدلالة اللَّفظيّة من الأمثلة الآتية:

أ. دلالة لفظ الكلمة على (القول المفرد).

ب. دلالة لفظ الكلمة على (القول) وحده، أو (المفرد) وحده.

جـ دلالة لفظ السقف على الجدار.

د. دلالة لفظ الشجرة على ثمرتها.

هـ دلالة لفظ السيّارة على محرّكها.

و. دلالة لفظ الدار على غرفها.

ز. دلالة لفظ النخلة على الطريق إليها عند بيعها.

٤. إذا اشترى شخصٌ من آخر داراً وتنازعا في الطريق إليها فقال المشتري:

الطريق داخلٌ في البيع بدلالة لفظ الدار، فهذه الدلالة المدّعاة، من أيّ أقسام الدلالة اللفظية تكون؟

٥. استأجر رجلٌ عاملاً ليعمل الليل كلّه، ولكنّ العامل ترك العمل عند الفجر، فخاصمه المستأجر مدّعياً دلالة لفظ الليل على الوقت من الفجر إلى طلوع الشمس، فمن أيّ أقسام الدلالة اللفظيّة ينبغي أن تكون هذه الدلالة المدّعاة؟

٦. لماذا يقولون: لا يدلّ لفظ «الأسد» على «بخر الفم» دلالةً التزاميّةً، كما يدلّ على الشجاعة، مع أنّ البخر لازمٌ للأسد كالشجاعة؟

الأجوبة

ج١: أ. دلالة عقرب الساعة على الوقت دلالةٌ وضعيّةٌ غير لفظيّة، وذلك لأنها بفعل الواضع واعتباره، وهي يمكن أن تختلف وتتخلّف، كما هو حال دلالة الضوء الأحمر في الإشارة الضوئيّة على الوقوف.

ب. دلالة صوت السعال على ألم الصدر دلالةٌ طبعيّةٌ، حيث إنّ طبع المصدور يدفعه إلى السعال.

جـ. قيام الجالسين يدلّ على احترام القادم دلالةً وضعيّةً غير لفظيّة، ومثل هذا السلوك يندرج تحت قسمٍ من المشهورات يسمّى بـ«العاديّات» جمع «عاديّ»، حيث يقبلها الجمهور بسبب جريان العادة عندهم، وهذا ما سوف يقع البحث عنه موسّعاً ـ إن شاء الله تعالى ـ في الجزء الثالث، وذلك عند البحث في مبادئ الأقيسة.

د. دلالة حمرة الوجه على الخجل وصفرته على الوجل دلالةٌ طبعيّةٌ، حيث يحمرّ الوجه حال الخجل بينما يصفرّ عند الخوف والوجل، وهذا فعلٌ يقتضيه الطبع، والإنسان عندما يفعل ذلك لا يكون بإرادته واختياره.

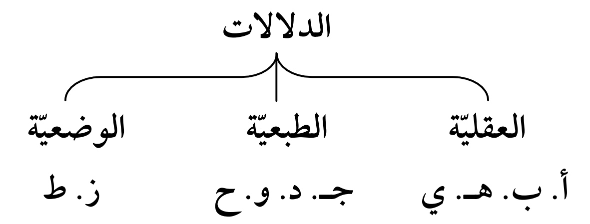
هـ. تدلّ حركة المسؤول برأسه إلى الأسفل على الرضا والموافقة، بينما تدل

على خلاف ذلك عندما تكون إلى الأعلى، وهذا من باب الدلالة الوضعيّة غير اللفظيّة، وتدخل في باب العاديّات أيضاً.

ج٢:

الدلالة	نوع الدلالة
أ. الصعود على السطح على وجود السلّم.	عقليّة
ب. فقدان حاجتك على أخذ سارقٍ لها.	عقليّة
جـ. الأنين على الشعور بالألم.	طبعيّة
د. كثرة الكلام على الطيش، وقلّته على الرزانة.	طبعيّة
هـ. الخطّ على وجود الكاتب.	عقليّة
و. سرعة النبض على الحمّى.	طبعيّة
ز. صوت المؤذّن على دخول وقت الصلاة.	وضعيّة غير لفظيّة
ح. التبختر في المشي أو تصعير الخدّ على الكبرياء.	طبعيّة
ط. صفير القطار على قرب حركته أو قرب وصوله.	وضعيّة غير لفظيّة
ي. غليان الماء على بلوغ الحرارة فيه درجة المئة.	عقليّة

ويمكن عرض هذا الجواب مختصراً من خلال المخطّط التالي:



توضيح:

أ. لا خصوصيّة للسلّم المذكور في الدلالة هذه، وإلّا فقد يتحقّق الصعود من دون سلّم، كما لو صعد بطائرةٍ مثلاً، وإنّما المراد منه أنّ هناك واسطةً تمّ من

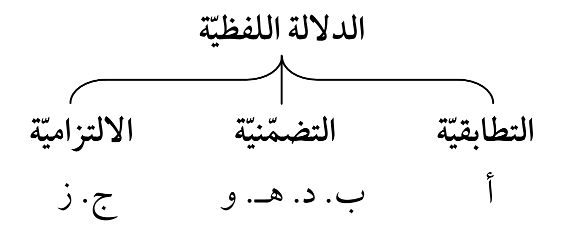
خلالها الصعود.

ب. حال هذه الدلالة كحال سابقتها؛ إذ قد تفقد الحاجة بسببٍ آخر غير السرقة، كما لو نسيها صاحبها في مكان.

د. طبع الإنسان الطائش يدفعه لأن يتكلّم كثيراً، وكذلك طبع الإنسان الرزين يدعوه لأن يقتصد في الكلام.

ط. حيث تمّ الاصطلاح والمواضعة على أن لا يصفّر القطار إلّا حين اقترابه من محطّة الركاب أو انطلاقه منها.

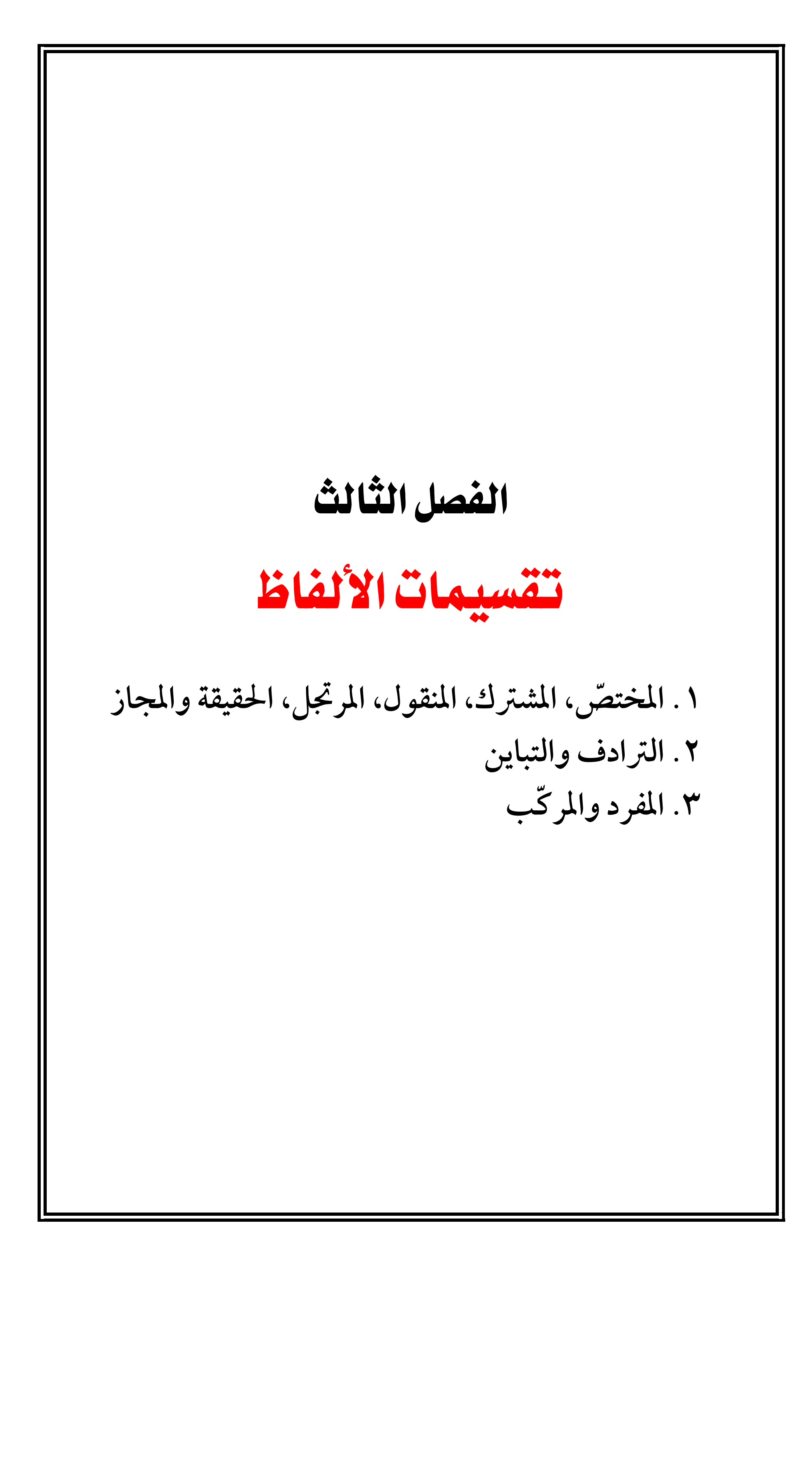
ج٣:



ج٤: الدلالة المدّعاة من قبل المشتري دلالةٌ التزاميّةٌ حيث يدلّ لفظ الدار بالدلالة الالتزاميّة على وجود ممرٍّ إليها، وإلّا فأيّ فائدةٍ من شراء دارٍ لا يمكن الاستفادة منها. والدلالة كدلالة لفظ النخلة على الطريق إليها عند بيعها، وهو ما تقدّم في السؤال السابق (ز).

ج٥: الدلالة المدّعاة من قبل المستأجر دلالةٌ تضمّنيةٌ، حيث يدلّ لفظ الليل على الفجر ضمناً.

ج٦: وجه عدم دلالة لفظ الأسد على بخر الفم دلالةً التزاميّةً هو عدم الملازمة الذهنيّة ما بين معنى الأسد وبخر الفم مع كونهما متلازمين خارجاً، وذلك لأنّك عرفت أنّ شرط الدلالة الالتزاميّة هو الرسوخ الذهنيّ ما بين المعنى الذي وُضع له اللفظ وما بين المعنى الخارج عنه.



الفصل الثالث

تقسيمات الألفاظ

١. المختصّ، المشترك، المنقول، المرتجل، الحقيقة والمجاز
٢. الترادف والتباين
٣. المفرد والمركّب

تمهيد

بعد البحث عن دلالة الألفاظ على معانيها بإحدى الدلالات الثلاث المتقدِّمة، يقع الكلام في تقسيمات الألفاظ بحسب ما لها من معانٍ مستعملة، وهو من أهمّ مباحث الألفاظ. وللتوضيح نقول:

إنّ اللفظ الدالّ على معناه يُنظر إليه في التقسيم تارةً مقيّداً بالوحدة، وبما هو لفظٌ واحد، فيقال: هل هو من المختصّ، أو المشترك، أو المنقول، أو المرتجل، أو الحقيقة والمجاز؟

وتارةً أخرى يُنظر إليه بما هو مقيّدٌ بالكثرة، وثالثةً يُنظر إليه بما هو لفظٌ مطلقاً، واحداً كان أم متعدّداً.

وبعبارة أخرى: تارةً يلحظ اللفظ من حيث كونه واحداً، أي: بشرط الوحدة، وأخرى يلحظ بما هو كثير، أي: بشرط الكثرة، وثالثةً يُلحظ مطلقاً، أي: لا بشرط الوحدة ولا الكثرة.

وقد أشار المصنّف إلى التقسيم الأوّل بقوله: **للّفظِ المستعملِ ـ بما له من المعنى ـ عدّةُ تقسيماتٍ عامّةٍ لا تختصُّ بلغةٍ دون أخرى، وهي أهمُّ مباحث الألفاظ بعد بحثِ الدلالة. ونحن ذاكرون هنا أهمَّ تلك التقسيمات، وهي ثلاثةٌ، لأنّ اللفظَ المنسوب إلى معناه تارةً يُنظرُ إليه في التقسيم بما هو لفظٌ واحدٌ** مقيّدٌ بالوحدة، وهو إمّا له معنىً مختصٌّ أو مشتركٌ أو منقولٌ أو مرتجل، أو حقيقةٌ ومجاز.

وأشار إلى التقسيم الثاني بقوله: **وأخرى بما هو متعدّدٌ**، ويُبحث عنه في الترادف والتباين، فيقال: اللفظ المتعدّد إمّا مترادف، وإمّا مباين.

وأشار إلى التقسيم الثالث بقوله: **وثالثةً بما هو لفظٌ مطلقاً، سواءً كان واحداً أو متعدّداً.**

(١)

المختصّ، المشترك، المنقول، المرتجل، الحقيقة والمجاز

إنّ اللفظَ الواحدَ الدالَّ على معناه بإحدى الدلالات الثلاثِ المتقدّمةِ المطابقيّة والتضمّنيّة والالتزاميّة **إذا نُسبَ إلى معناه، فهو على أقسامٍ خمسةٍ، لأنّ معناه إمّا أن يكون واحداً أيضاً**[١]**، ويسمّى «المختصَّ»، وإمّا أن يكون متعدّداً. وما له معنىً متعدّدٌ أربعةُ أنواعٍ: مشتركٌ، ومنقولٌ، ومرتجلٌ، وحقيقةٌ ومجازٌ، فهذه خمسةُ أقسامٍ.**

لأنّ اللفظ الواحد إمّا يكون له معنىً واحدٌ ليس إلّا، فهو بالمختصّ، وإمّا له معانٍ متعدّدة، فيكون إمّا مشتركاً أو منقولاً أو مرتجلاً أو حقيقةً ومجازاً، فينقسم غير المختصّ إلى أربعة أقسام؛ ومع المختصّ تصبح أقسام اللفظ خمسة:

١. «المختصُّ»: وهو اللفظُ الذي ليس له إلّا معنىً واحدٌ فاختصَّ به، مثلُ: «حديد» «وحيوان». هذان المثالان لا يرتبطان بالمختصّ؛ لاستعمالهما في المعاني المجازيّة.

توضيحه: إنّك قد تُشبّه إنساناً بالحديد فتقول: زيدٌ كالحديد، وتريد أنّه صلبٌ لا يؤثّر فيه شيء، فتكون قد استعملت لفظ الحديد في معناه المجازيّ، وقد تقول فلانٌ كالحيوان، من الحياة، أي: إنّه لا يموت، ولكنّك إذا قلت ذلك على مَن كان في الرمق الأخير، فيكون إطلاق الحيوان عليه من باب المجاز، لأنّه ميّت أو على وشك الموت.

نعم، مِنْ أمثلة المختصّ لفظُ الجلالة، إذ ليس له إلّا معنىً واحدٌ مختصٌّ به، وهو الجامع لجميع صفات الكمال المنزّه عن صفات النقص، وهو واجب الوجود تبارك وتعالى، وكذلك الأسماء المبتدعة التي يشار بها إلى معنىً معيّنٍ لا اشتراك فيه ولا ارتجال ولا نقل.

---

(١) كما هو لفظٌ واحدٌ.

فالمختصّ: اللفظ الواحد الدالّ على معنىً واحد، وأمّا اللفظ الواحد الذي له معانٍ متعدّدة، فهو ينقسم إلى: المشترك والمنقول والمرتجل والحقيقة والمجاز.

والمشترك: هو اللفظ الذي تعدّد معناه، ووُضع لجميع المعاني من دون أن يسبق وضعه لأحدها على وضعه للآخر.

ثمّ الاشتراك في اللغة: لفظيّ، ومعنويّ. «فالمشترك اللفظيّ والمعنويّ في اللغة هو أن يبحث في لفظة الوجود مثلاً، في لغة العرب أو ما يرادفها في أيّ لغةٍ أخرى، هل وُضع بإزاء مفهومٍ واحدٍ يكون قدراً مشتركاً بين مصاديقه أم وُضع بأوضاعٍ متعدّدةٍ متغايرةٍ بلا قدرٍ مشتركٍ بين تلك المتعدّدات إلّا في لفظ الموجود»[١]، فالملاك في البحث اللغويّ هو وحدة الوضع وتعدّده، فإنْ كان الوضع واحداً فالاشتراك معنويّ، وإن كان متعدّداً فالاشتراك لفظيّ، ومن هنا يختلف الاشتراك اللفظيّ والمعنويّ باختلاف اللغات.

هذا عن الاشتراك اللفظيّ والمعنويّ على مستوى اللغة والأدب، لكنّ هناك معنىً آخر للاشتراك اللفظيّ والمعنويّ وهما عند الفيلسوف، حيث المدار فيهما على وحدة المعنى وكثرته، فإذا كان للّفظ معنىً واحدٌ يُحمل على ما يحمل عليه كذلك فهو مشتركٌ معنويٌّ وإلّا فهو مشتركٌ لفظيّ، فمَن قال بأنّ للوجود معنىً واحداً يُحمل على جميع ما يُحمل عليه، كالواجب تعالى والممكن، فهو مشتركٌ معنويّ، وأمّا مَن قال باشتراكه اللفظيّ فقد زعم أنّ معنى الوجود المحمول عليه تعالى غير معنى الوجود المحمول على غيره.

إذن فالمشترك اللفظيّ مشتركٌ لفظيٌّ بين ما عند اللغويّ وما عند الحكيم، وكذلك المشترك المعنويّ عندهما.

وقد ذكرنا فروقاً عدّةً بين المصطلَحين في «دروس في الحكمة المتعالية»،

---

(١) درر الفوائد: ج١، ص٤٢.

فراجع[1]. وسوف يأتي توضيح باقي الأقسام.

٢. «المشتركُ»: وهو اللفظُ الذي تعدَّدَ معناه وقد وُضِعَ للجميع كلّاً على حدةٍ، ولكن من دون أن يسبقَ وضعُه لبعضها على وضعه للآخر، مثلُ «عين» الموضوع لحاسّة النظرِ وينبوعِ الماء والذهبِ وغيرِها كالجاسوس. وجميع هذه المذكورات أمثلةٌ للمشترك اللفظيّ، وأمّا أمثلة المشترك المعنويّ فقوله: **ومثلُ «الجونِ» الموضوع للأسود والأبيض. والمشتركُ كثيرٌ في اللغة العربيّة.**

٣. «المنقولُ»: وهو اللفظُ الذي تعدَّدَ معناه وقد وُضع للجميع كالمشتركِ، ولكن يفترقُ عنه بأنّ الوضعَ لأحدها مسبوقٌ بالوضع للآخر، مع ملاحظة المناسبةِ بين المعنيين السابق واللاحق.

وبهذا القيد يفترق المنقول عن المرتجل أيضاً، إذ لا تلاحظ المناسبة في المرتجل بين المعنيين **في الوضع اللاحقِ؛ مثلُ لفظِ «الصلاة» الموضوع أوّلاً** في اللغة **للدعاءِ ثمّ نُقلَ في الشرع الإسلاميّ لهذه الأفعالِ المخصوصةِ من قيامٍ وركوعٍ وسجودٍ ونحوِها؛ لمناسبتِها للمعنى الأوّلِ** وهو الدعاء، **ومثلُ لفظِ «الحجِّ» الموضوع أوّلاً للقصدِ مطلقاً ثمّ نُقلَ لقصد مكّةَ المكرّمةِ بالأفعالِ المخصوصةِ والوقتِ المعيّنِ... وهكذا أكثرُ المنقولات في عرف الشرع**، وهو ما يعبَّر عنه في علم أصول الفقه بالحقيقة الشرعيّة، ويسمّى اللفظ منقولاً شرعيّاً؛ وذلك لأنّ ناقله الشارع. **وكذا في عرف أربابِ العلوم والفنون، ومنها لفظُ السيارةِ والطائرةِ والهاتفِ والمذياع ونحوِها من مصطلحاتِ هذا العصر**، فإنّ لفظ السيّارة موضوعٌ أوّلاً للقافلة، ثمّ نُقل إلى الآلة المعروفة، وكذا لفظ الطائرة موضوعٌ في اللغة لما يطير، ثمّ نقل إلى الآلة التي أوجدتها يد البشر، والدابّة فإنّها في أصل اللغة لكلّ ما يدبّ على الأرض ثمَّ نُقل إلى ذوات القوائم الأربع من الخيل والبغال والحمير، وهذه المنقولات الثلاثة

---

(١) دروس في الحكمة المتعالية: ج١، ص١٦٦.

منقولاتٌ عرفيّة؛ وذلك لأنّ النقل تمّ على يد العرف. وأمّا المنقول الاصطلاحيّ، فإنّ لفظ الفعل مثلاً وُضع اسماً لما صدر من الفاعل، كالضرب، والأكل والشرب، فإذا بالنحاة ـ وهم أهل عرفٍ خاصّ ـ ينقلونه إلى الكلمة التي تدلّ على معنىً في نفسه مقترنٍ بأحد الأزمنة الثلاثة. وهكذا باقي الألفاظ المنقولة كلّ واحدٍ منها له معناه في اللغة ثمّ نُقل إلى معنىً آخر مناسبٍ لمعناه الأوّل.

والمنقولُ يُنسبُ إلى ناقلِه. فإن كان العرفَ العامَّ قيل له: منقولٌ عرفيٌّ، كلفظ «السيارة» و«الطائرة»، وإن كان العرفَ الخاصَّ ـ كعرف أهلِ الشرع والمناطقةِ والنحاةِ والفلاسفةِ ونحوهم ـ قيل له: منقولٌ شرعيٌّ، أو منطقيٌّ، أو نحويٌّ، أو فلسفيٌّ ...وهكذا.

٤. «المرتجَلُ»: وهو كالمنقول بلا فرقٍ، إلّا أنّه لم تُلحظْ فيه المناسبةُ بين المعنيين. ومنه أكثرُ الأعلام الشخصيّة؛ إذ قد يسمَّى الجبان بطبعه غضنفراً، ويسمّى البخيل بطبعه جواداً أو كريماً، ويسمّى الدميم جميلاً... وهكذا كأكثر الأعلام الشخصيّة التي لم تُلحظ فيها المناسبة بين المعنى الأوّل والمعنى الثاني.

٥. «الحقيقةُ والمجاز»: وهو اللفظُ الذي تعدّدَ معناه، ولكنّه موضوعٌ لأحد المعاني فقط، أي: إنّ اللفظ الذي تعدّد معناه، يكون وضعه للمعنى الأوّل على نحو الحقيقة، واستعماله في المعنى الثاني على نحو المجاز؛ لمناسبةٍ بينهما من دون تعدّدٍ في الوضع، أو من دون أن يكون الوضع للمعنى المجازيّ استقلاليّاً.

فلم يكن وضع اللفظ الواحد متعدّداً، كما في وضع المشترك اللفظيّ والمنقول والمرتجل، بل أُطلق **واستُعملَ في غيره لعلاقةٍ ومناسبةٍ بينه وبين المعنى الأوّلِ الموضوع له، من دون أن يبلغَ حدَّ الوضعِ في المعنى الثاني.** فلو بلغ الاستعمال حدّ الوضع في المعنى الثاني مع ملاحظة المناسبة بين المعنيين، لكان منقولاً. **فيسمّى «حقيقةً» في المعنى الأوّل، و«مجازاً» في الثاني، ويقال للمعنى الأوّلِ: معنىً حقيقيٌّ، وللثاني: مجازيٌّ.**

والمجازُ دائماً يحتاجُ إلى قرينةٍ؛ وذلك لتبادر المعنى الحقيقيّ إلى الذهن. فلو

استعمل اللفظ في معناه المجازيّ ولم ينصب قرينةً، لما تعيّن المعنى المراد من المعاني المجازيّة، فلابدّ من نصب قرينةٍ **تصرفُ اللفظَ عن المعنى الحقيقيّ وتعيّنُ المعنى المجازيَّ من بين المعاني المجازيّة.**

ثمّ مَن يعتبر هجر المعنى الأوّل يعدّ اللفظ منقولاً، وإلّا فهو حقيقةٌ إن استعمل في الأوّل وهو المنقول عنه، ومجاز إن استعمل في الثاني وهو المنقول إليه[١].

تنبيهان

١. إنّ المشتركَ اللفظيَّ والمجازَ لا يصحُّ استعمالُهما في الحدودِ والبراهينِ. وهو واضح؛ إذ عند استعمال المشترك في المعرِّف والحجّة، كلفظ «عين» لا يعلم المراد منه هل خصوص الباصرة، أو النابعة، أو الجاسوس **إلّا مع نصبِ القرينةِ على إرادة المعنى المقصود.** هذا، وذهب بعضهم إلى عدم استعمال المجاز مطلقاً في الحدود والبراهين، مع القرينة وبدونها، لأنّ المعاني المجازيّة متعدّدة.

ومثلُهما (أي: مثل المشترك اللفظيّ والمجاز في عدم الاستعمال في الحدود والبراهين) **المنقولُ والمرتجلُ، ما لم يُهجرْ المعنى الأوّل، فإذا هُجرَ كان ذلك وحدَه قرينةً على إرادة الثاني. على أنّه** (أي: ومع هذا) **يحسنُ اجتنابُ المجازِ في الأساليب العلميّةِ حتّى مع** وجود **القرينة** على تعيين المراد، فضلاً عن عدمها.

٢. المنقولُ ينقسمُ إلى: «تعيينيّ وتعيّنيّ»؛ لأنّ النّقلَ تارةً يكونُ من ناقلٍ معيّنٍ أو من جماعةٍ معيّنةٍ ـ كالجمعيّة الطبيّة، أو الفيزيائيّة ـ نقلت اللفظ من معناه الأوّل إلى معنىً ثانٍ جديد، لوجود مناسبةٍ بين المعنيين، فيكون نقل اللفظ إلى المعنى الثاني من ناقلٍ معيّنٍ، **باختياره وقصدِه، كأكثر المنقولاتِ في العلوم والفنونِ، وهو المنقولُ «التعيينيّ». أي: إنّ الوضعَ فيه بتعيينِ معيّنٍ.**

وأخرى لا يكونُ بنقلِ ناقلٍ معيّنٍ باختياره، وإنّما يستعمِلُ جماعةٌ من الناس

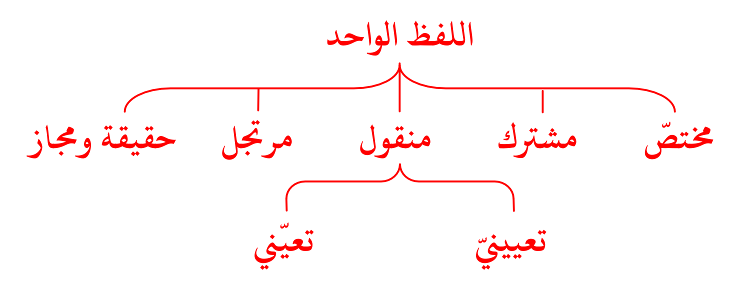
---

(١) تحرير القواعد في شرح الرسالة الشمسية: ص١١٣ـ ١١٤.

اللفظَ في غير معناه الحقيقيّ، لا بقصد الوضعِ له. ولعلّ وضع الشارع المقدّس لفظ الصلاة والحجّ للأركان المخصوصة، كان بهذا النحو، أعني: لا بقصد النقل من معناهما الحقيقيّ إلى معناهما الجديد على نحو الحقيقة الشرعيّة.

ثمّ يكثرُ استعمالُهم له ويشتهرُ بينهم، حتّى يتغلّبَ المعنى المجازيُّ على اللفظ في أذهانهم، فيكونُ كالمعنى الحقيقيّ يفهمُه السامعُ منهم بدون القرينة، فيُهجر المعنى الحقيقيّ إلى المعنى الجديد، ويكون المعنى الثاني كالمعنى الحقيقيّ، **فيحصلُ الارتباطُ الذهنيُّ بين نفس اللفظِ والمعنى، فينقلبُ اللفظُ حقيقةً في هذا المعنى.** وهو: المنقولُ التعيّنيّ.

الخلاصة



ملاحظة: مقسم هذه القسمة التي فرغنا منها للتوّ ليس مطلق اللفظ الواحد، بل اللفظ الواحد الأعمّ، حيث إنّ الكلمة أو الأداة لا ينقسمان إلى هذه الأقسام المذكورة[١].

تمرينات

١. هذه الألفاظ المستعملة في هذا الباب وهي لفظ (مختصّ. مشترك. منقول إلى آخره) من أيِّ أقسام اللفظ الواحد؟ أي: إنّها مختصّةٌ أو مشتركةٌ أو غير ذلك؟

٢. اذكر ثلاثة أمثلةٍ لكلّ قسمٍ من أقسام اللفظ الواحد الخمسة.

---

(١) لذلك عنوَن صاحب الرسالة الشمسيّة هذه القسمة بأقسام الاسم من حيث معناه: ص١٠٨.

٣. كيف تميّز بين المشترك والمنقول؟

٤. هل تعرف لماذا يحتاج المشترك إلى قرينة؟ وهل يحتاج المنقول إلى قرينة؟

الأجوبة

ج١: الألفاظ المستعملة في هذا الباب: المختصّ، المشترك، المنقول، المرتجل والحقيقة والمجاز ألفاظٌ منقولة، والناقل لها العرف الخاصّ، وهو عرف أهل المنطق.

ج٢: **اللفظ المختصّ**: الفرس، البقر، الإنسان.

اللفظ المشترك:

القُرء (الموضوع للطهر والحيض).

العين: الموضوعة للباصرة، والماء، والركيّة، والذهب على السواء.

الغروب: الموضوع لغروب الشمس، وجمع (غرب)، وهو: الدلو العظيمة المملوءة، والموضوعة للوهاد المنخفضة، وقد وردت هذه المعاني جميعاً في قول الشاعر:

يــا ويــحَ قلبــي مِــن دواعــي الهــوى
إذ رحــلَ الجــيرانُ عنــد الغــروب

أتبَعْــتُهم طــرفي وقــد أزمعــوا
ودمــعُ عينــيَّ كفــيض الغــروب

كــانوا وفــيهم طفلــةٌ حــرّةٌ
تفــترُّ عــن مثــل أقــاحي الغــروب[1]

المنقول:

الدابّة: حيث وُضع هذا اللفظ في أصل اللغة لكلّ ما يدبّ على الأرض، ثمَّ نقله العرف العامّ إلى ذوات القوائم الأربع من الخيل والبغال والحمير، وقيل إلى

---

(١) دراسات في فقه اللغة: ص٣٠٨.

الفرس خاصّة.

الفعل: وضع في أصل اللغة لما يصدر عن الفاعل، كالأكل والشرب والضرب، ثمَّ نقله النحاة إلى «كلمةٍ دلّت على معنىً في نفسه مقترنٍ بأحد الأزمنة الثلاثة».

الدوران: فإنّه في الأصل للحركة حول الشيء، ثمَّ نقله أهل الحكمة والنظر إلى «ترتّب الأثر على ما له صلوح العلّية» حيث يقال ـ مثلاً ـ تدور الحرمة حول الإسكار، أي: تترتّب الحرمة على الإسكار وتدور مداره.

المرتجل:

جمال: الذي وُضع في أصل اللغة لمعنى ثمَّ وضع لمولودٍ لم تلحظ المناسبة بين هذا الطفل والمعنى الذي وُضع له لفظ الجمال.

صباح: أيضاً عندما يسمّى به مولودٌ من دون أن تلحظ المناسبة بين المعنيين، كما لو كان المسمّى يحبّ لفظ صباح؛ لأنّه متداولٌ بكثرة في منطقته، فقد نلقى أناساً قد سمّوا أبناءهم بأسماءٍ أجنبيّةٍ لا يدركون معناها.

حاتم: في الأصل كان لذلك الذي ضرب المثل الأروع في الكرم وهو حاتم الطائيّ، يوضع لمولودٍ أيضاً من دون التفات إلى أيّة مناسبة. أمّا إذا كان هناك لحاظٌ لمناسبةٍ ـ كأن أسمّي ولدي حاتماً باعتبار ما أتأمّل أن يكون ـ فيكون لفظاً منقولاً.

الحقيقة والمجاز:

الثعلب: حقيقةٌ في ما وُضع له من حيوانٍ معروف، ومجازٌ عندما يُستعمل في الرجل المراوغ.

يعطيك من طرف اللسان حلاوةً

ويروغ منك كما يروغ الثعلبُ[1]

---

(١) ينسب لأمير المؤمنين عليه السلام.

الذئب: أيضاً هو حقيقةٌ في ما وُضع له، لكنّه يكون مجازاً اذا استُعمل في الرجل الذي يطغى وينهش ويغدر.

ج٣: هناك جهة اشتراكٍ ما بين المشترك والمنقول، حيث كلٌّ منهما يصدق عليه أنّه لفظٌ واحدٌ تعدّد معناه، إلّا أنّ المشترك وُضع للجميع دون أن يسبق وضعه لبعضها وضعه للآخر، فلفظ العين مثلاً وضع للباصرة والماء والذهب على السواء، أي: لم يوضع للباصرة أوّلاً ثمَّ وبعد مدّةٍ من الزمن وضع للماء، وهكذا؛ بخلاف المنقول الذي يعدُّ لفظاً واحداً تعدّد معناه وقد وُضع للجميع كما هو حال المشترك، إلّا أن وضعه للبعض سبق وضعه للبعض الآخر. فلفظ الصلاة موضوعٌ للدعاء وللعبادة المخصوصة، لكنّ وضعه للمعنى الأوّل سابقٌ لوضعه للثاني.

ج٤: المشترك يحتاج إلى قرينةٍ لتحديد المراد من معانيه؛ وذلك لأنّه وضع لها على السواء، فترجيح معنىً منها على آخر من دون قرينةٍ يصدق عليه أنّه ترجيح بلا مرجّح، وأمّا المنقول فلا يحتاج إلى قرينةٍ إذا هجر المعنى الأوّل، وإلّا فلابدّ منها في الكلام.

(٢)
الترادف والتباين

إنّ الألفاظ المتعدّدة لها صورتان:

١. أن تدلّ على معنىً واحدٍ، وتسمّى «الترادف».

٢. أن يدلّ كلّ واحدٍ منها على معنىً مختصٍّ به، وتسمّى «التباين».

توضيح القسمين

يقع البحث ـ عن اللفظ والمعنى فقط مع غضّ النظر عن وجود الأفراد في الخارج أو عدم وجودها، ومع غضّ النظر عن كونها متداخلةً أو متباينة، أو كون النسبة بينها العموم المطلق أو من وجه ـ في أنّ الألفاظ المتعدّدة تارةً يكون معناها في الذهن واحداً، وأخرى يكون متعدّداً، وعلى الأوّل تسمَّى المترادفة، مثل: إنسان وبشر، فإنّ كلَّ واحدٍ منهما يدلّ على حقيقةٍ واحدةٍ وهي الحيوان الناطق، فهما لفظان لهما في الذهن معنىً واحدٌ مع غضّ النظر عن كونهما متداخلين، أو متضادّين، أو متباينين، وغير ذلك ممّا يأتي في بحث النسب الأربع.

وعلى الثاني تسمّى المتباينة، مثل الصارم الموضوع لخصوص القاطع من السيوف، والسيف الموضوع للحديدة سواءً كانت قاطعةً أم لا، وبينهما العموم والخصوص المطلق، ولذا يقال: كلّ صارمٍ سيفٌ ولا عكس، فالتباين بينهما من جهة تعدّد معناهما والعموم المطلق من جهةٍ أخرى وهي جهة صدق كلٍّ منهما على ما يصدق عليه من أفراد؛ لعين ما تقدّم من أنّ البحث في المعاني أعمّ من وجود الأفراد في الخارج ومن كونها متداخلة.

إذا اتّضح القسمان نرجع إلى عبارة المصنّف، قال: **إذا قسنا لفظاً إلى لفظٍ أو إلى ألفاظٍ، فلا تخرجُ تلك الألفاظُ المتعدّدةُ عن أحد قسمين:**

١. إمّا أن تكونَ موضوعةً لمعنًى واحدٍ. أشرنا إلى أنّ المراد من المعنى هو المفهوم أو الصورة المنطبعة في الذهن وليس المراد منه المصاديق والأفراد.

فهي «المترادفةُ»، إذا كان أحد الألفاظ[1] رديفاً للآخر على معنًى واحدٍ. أفاد المصنّف في الهامش بأنّ الجمع المنطقيّ ما يشمل الاثنين فأكثر بخلاف الجمع في علم النحو، فإنّه يطلق على ثلاثة فأكثر.

مثلِ أسدٍ وسبعٍ وليثٍ، هرّةٍ وقطّةٍ، إنسانٍ وبشرٍ.

اعلم أنّ منشأ الترادف في اللغة العربيّة هو اختلافُ القبائل العربيّة، حيث كانت كلّ قبيلةٍ تضع لكلّ معنىً من المعاني لفظاً معيّناً، فبعضهم وضع لفظ الأسد للحيوان المفترس، وبعضهم وضع له لفظ ليث، وآخر وضع له لفظ غضنفر... وهكذا سائر المعاني المترادفة، وقد ذكرنا سابقاً أنّ جعل الألفاظ للمعاني من الأمور الاعتباريّة الوضعيّة، ولهذا نجد اللفظ الواحد له أكثر من معنى، وأنّ استعماله في معنىً معيّنٍ لدى قومٍ ناشئٌ من كثرة الاستعمال ضمن حدود بيئتهم.

ولهذا لا نجد في لغة العرب مرادفاتٍ للفظ «الثلج» مثلاً؛ لندرته وعدم وجوده في بيئتهم، بخلاف السيف والفرس والأطلال، ونحوها من الألفاظ التي كان العربيّ يألفها ويأنس بها ويعدّها من مفاخره.

وعلى هذا **فالترادفُ: «اشتراكُ الألفاظ المتعدّدةِ في معنًى واحدٍ».**

٢. وإمّا أن يكونَ كلُّ واحدٍ منها موضوعاً لمعنًى مختصٍّ به فهي: المتباينة. من الواضح أنّ التباين بين المعاني أوّلاً وبالذات، ونسبته إلى الألفاظ باعتبار أنّ اللفظ لمّا

---

(١) هذا الجمع يشمل اللفظين فصاعداً، على نحو الجمع المنطقيّ. والجمع باصطلاح علماء المنطق معناه أكثر من واحد، وفي اللغة العربية ـ كما هو معلومٌ ـ معناه أكثر من اثنين، فتنبّه إلى هذا الاستعمال.

وُضع للمعنى، حصل نحوٌ من الاتّحاد بينهما، ولذا جعل حكم المعنى للفظ **مثل: كتاب، قلم، سماء، أرض، حيوان، جماد، سيف، صارم....**

فالتباينُ: «أن تكونَ معاني الألفاظِ متكثّرةً بتكثّرِ الألفاظ». والمرادُ من التباين هنا غيرُ التباين الذي سيأتي في النسب[١]. وسوف نبيّن في محلّه كيف يكون التباين في المقام غير التباين في بحث النسب الأربع، وقد تقدّم أنّ التباين هنا أعمّ، وأنّ المعاني قد تكون متباينةً وتكون مصاديقها متداخلة، كالإنسان والناطق، فإنّ لكلّ منهما معنىً يباين معنى الآخر، إلّا أنّ النسبة بينهما على مستوى المصاديق هي نسبة التساوي، **فإنّ التباينَ هنا بين الألفاظِ باعتبار تعدّدِ معناها** وأنّ نسبته إلى المعاني أوّلاً وبالذات وإلى الألفاظ ثانياً وبالعرض، **وإن كانت المعاني تلتقي في بعض أفرادِها أو جميعِها، فإنّ السيفَ يباينُ الصارمَ، لأنّ المرادَ من الصارمِ خصوصُ القاطع من السيوف، فهما متباينان معنىً، وإنْ كانا يلتقيان في الأفراد، إذ إنّ كلَّ صارمٍ سيفٌ. وكذا الإنسانُ والناطق، متباينان معنىً، لأنّ المفهومَ من أحدِهما غيرُ المفهوم من الآخرِ وإن كانا يلتقيان في جميع أفرادِهما، لأنّ كلَّ ناطقٍ إنسانٌ، وكلَّ إنسانٍ ناطقٌ.** أي: وإن كانت النسبة بينهما هي التساوي باعتبار صدق كلٍّ منهما على كلّ ما يصدق عليه الآخر، إلّا أنّ المفهوم من الإنسان غير المفهوم من الحيوان الناطق.

قسمة الألفاظ المتباينة: المثلان، المتخالفان، المتقابلان

اتّضح في ضوء ما تقدّم: أنّ التباين يكون بين المعاني المتعدِّدة، ونسبته إلى الألفاظ إنّما هي بلحاظ الاتّحاد بين اللفظ والمعنى. وبعبارة أخرى: التباين للمعاني أوّلاً وبالذات، ولألفاظها الموضوعة ثانياً وبالعرض، وهذا التباين والاختلاف تارةً يكون بنحو التماثل وأخرى بنحو التخالف، وثالثةً بنحو التقابل، ولذا قال: **تقدّمَ: أنّ الألفاظَ المتباينةَ هي ما تكثّرتْ معانيها بتكثّرِها، أي: إنّ معانيها**

---

(١) في ص٢٢٧.

متغايرةٌ، يعني: أنّ التماثل والتخالف والتقابل يكون للمعاني أوّلاً وبالذات، ويكون للألفاظ ثانياً وبالعرض، كما تقدّم.

ولمّا كان التغايرُ بين المعاني يقعُ على أقسامٍ، فإنّ الألفاظَ بحسب معانيها أيضاً تُنسبُ لها تلك الأقسام.

والتغايرُ على ثلاثة أنواعٍ: التماثل والتخالف والتقابل؛ وذلك لأنّ المتغايرين اللذين يشتركان في حقيقةٍ واحدةٍ إمّا أن تُلحظ فيهما جهة اشتراكهما في تلك الحقيقة، وإمّا أن لا يُلحظ فيهما ذلك، وعلى الأوّل فهما: المثلان. وعلى الثاني، فإن كانا من المعاني التي بينها تمام التنافر فهما المتقابلان، وإلّا فهما المتخالفان.

توضيحه: إنّ المعنيين المتغايرين، تارةً يُلحظ فيهما جهةٌ مشتركةٌ يرجعان إليها، وأخرى لا يلحظ فيهما تلك الجهة، وإنّما يلحظان بما هما متغايران، مثل: محمّد وجعفر، فإنّه إنْ لوحظ فيهما جهة اشتراكهما في حقيقةٍ واحدةٍ وهي الإنسانيّة، فهما المثلان، وإن لوحظا بما هما متغايران من دون ملاحظة جهة الاشتراك فهما المتخالفان.

ثمّ إن لم يكونا مشتركين في حقيقةٍ واحدة، وكانا من المعاني التي لا يمكن أن تجتمع في محلٍّ واحدٍ في زمانٍ واحدٍ فهما المتقابلان.

فالمتغايران إمّا أن يراعَى فيهما جهة اشتراكهما في حقيقةٍ واحدةٍ، فهما «المثلان»، وإمّا أن لا يراعَى ذلك، أي: لم يراع جهة الاشتراك في الحقيقة ويلحظ التغاير بما هو، سواءً كانا مشتركين بالفعل في حقيقةٍ واحدةٍ أو لم يكونا، أي: سواءً كانت بينهما جهة اشتراكٍ أم لا. وعلى هذا التقديرِ الثاني، أي تقديرِ عدم المراعاة، فإمّا أن يجتمعا في محلٍّ واحدٍ كالحلاوة والسواد في التمر فهما المتخالفان، وإمّا أن لا يجتمعا في مكانٍ واحدٍ فهما المتقابلان، كما قال: فإن كانا من المعاني التي لا يمكن اجتماعُهما في محلٍّ واحدٍ من جهةٍ واحدةٍ في زمانٍ واحدٍ ـ بأن كان بينهما تنافرٌ وتعاندٌ ـ فهما المتقابلان، وإلّا فهما المتخالفان.

وهذا يحتاجُ إلى شيءٍ من التوضيح فنقول:

إنّ المعنيين المتغايرين قد يلحظ فيهما جهة الاشتراك، وقد تلحظ فيهما جهة الكثرة من حيث خصوصيّة كلّ واحدٍ منهما مع قطع النظر عن الجهة التي اشتركا فيها، فإن كانا مشتركين في النوع، كمحمّد وجعفر، فهما المتماثلان في الإنسانيّة، وإن كانا مشتركين في الجنس، كالإنسان والفرس، فهما المتجانسان، وإن كانا مشتركين في الكمّ فهما المتساويان، وإن كانا مشتركين في الكيف فهما المتشابهان.

هذا إذا لوحظ جهة ما يشتركان فيه، وإذا لوحظ فيهما جهة الكثرة من حيث خصوصيّة ذات كلٍّ منهما فهما المتخالفان، لأنّ خصوصيّة ذات كلٍّ منها مغايرةٌ لخصوصيّة ذات الآخر؛ قال رحمه الله:

١. «المثلان» هما المشتركان في حقيقةٍ واحدةٍ بما هما مشتركان، أي لوحظَ واعتُبرَ اشتراكُهما فيها، كمحمّدٍ وجعفرٍ اسمَين لشخصَين مشتركَين في الإنسانيّة، بما هما مشتركان فيها (أي: لوحظ فيهما جهة ما يشتركان فيه، وهي الحقيقة النوعيّة) فهما المتماثلان في الإنسانيّة. **وكالإنسان والفرسِ باعتبار اشتراكِهما في الحيوانيّة** (أي: في الجنسيّة) **وإلّا** (أي: وإن لم تلحظ فيهما الجهة التي يشتركان فيها ولوحظت فيهما جهة الكثرة) فهما المتخالفان. **فمحمّدٌ وجعفرٌ من حيث خصوصيّة ذاتيهما، مع قطع النظر عمّا اشتركا فيه، هما متخالفان، كما سيأتي. وكذا الإنسانُ والفرسُ** لأنّهما لم يشتركا في الحقيقة النوعيّة فإذن **هما متخالفان بما هما إنسانٌ وفرس**، وإن كانا متماثلين من جهة اشتراكهما في الجنس.

والاشتراكُ والتماثلُ إن كان في حقيقةٍ نوعيّةٍ ـ بأن يكونا فردين من نوعٍ واحدٍ كمحمّدٍ وجعفرٍ ـ يُخصُّ باسم «المثلين» أو «المتماثلين» ولا اسمَ آخرَ لهما. وإن كان في الجنس كالإنسان والفرسِ، سُمِّيا أيضاً «متجانسين». وسوف يأتي بيان المراد من الجنس والنوع والفصل والعرض العامّ والخاصّ في بحث الكلّيات الخمسة إن شاء الله. **وإن كان في الكمّ ـ أي في المقدار ـ سُمِّيا أيضاً «متساويين»** كقولنا: هذا الخطّ مثل ذاك الخطّ في الطول أو في العرض، **وإن كان في الكيف ـ أي في كيفيّتِهما وهيئتِهما ـ سُمِّيا**

أيضاً «متشابهين»، كقولنا: هذا السطح مربّع، وذاك السطح مربّع، وهذا الجسم حارٌّ أو بارد، وذاك الجسم حارٌّ أو بارد، **والاسمُ العامُّ للجميع هو «التماثل».**

أو فقل: التماثل تارةً يكون بالمعنى الأعمّ فيشتمل على التماثل في النوع والجنس والكمّ، والكيف و... وأخرى يكون بالمعنى الأخصّ فلا يصدق إلّا على الاشتراك في النوع.

والمثلان أبداً لا يجتمعان؛ ببديهة العقل، لأنّ اجتماعهما من جميع الجهات، معناه صيرورتهما شيئاً واحداً، وهو محال.

وظاهر عبارة المصنِّف قدّس سرّه من خلال قوله: «...أبداً...» أنَّ المحال يشمل جميع أقسام التماثل ـ أي: التماثل في النوع والجنس والكمّ والكيف ـ وهو غير تامّ؛ وذلك لأنّ المتماثلين في الكيف يمكن اجتماعهما ولا يستحيل كاللون والطّعم، فإنّ اللون من الكيف المحسوس، والطعم من الكيف المذوق.

نعم، المثلان اللذان يستحيل اجتماعهما ببديهة العقل، هما ما كانا من الذوات كمحمّد وجعفر، أمّا ما كانا من الأعراض فلا يستحيل اجتماعهما، أمّا إذا كان مرادُه من كلمة «أبداً» هو المثلان من كلِّ جهةٍ فمحالٌ وجودهما؛ وذلك لأنّ ما فرضناه كثيراً لا يكون كذلك، بل ما فرضناه كثيراً يكون واحداً، وذلك لأنّ الكثرة فرع التمايز والاختلاف، وإذ لا اختلاف مطلقاً فلا كثرة، وإذ لا كثرة فلا مثلين؛ لأنّ المثلين اثنان، وهما كثرة. وبالتالي فليس اللون والطعم مثلين أبداً ومن كلِّ جهة، فلا ضير من اجتماعهما.

٢. «المتخالفان» وهما المتغايران من حيث هما متغايران، أي: لوحظ فيهما جهة التغاير والكثرة ولم يلحظ فيهما جهة الاتّحاد والوحدة، كما لوحظت في المتماثلين. وبهذا يفترق كلٌّ منهما عن الآخر، **ولا مانعَ من اجتماعهما في محلٍّ واحدٍ إذا كانا من الصفات، مثل الإنسانِ والفرسِ بما هما إنسانٌ وفرسٌ.** وبهذا يتّضح ما ذكرنا من أنّ المتماثلين إذا كانا من الصفات أو الأعراض كالسواد

والحلاوة في التمر، لا يستحيل اجتماعهما في محلٍّ واحد، والمثال الذي ذكره المصنّف رحمه الله ـ أعني الإنسان والفرس ـ للمتغايرين من حيث ذاتيهما، وليس للمتغايرين من حيث الصفات، وهو واضح، **لا بما هما مشتركان في الحيوانيّة كما تقدّم؛ وكذلك: الماءُ والهواءُ، النارُ والترابُ، الشمسُ والقمرُ، السماءُ والأرضُ.** وهذه جميعها أمثلةٌ للمتغايرين من حيث الذات.

ومثل: السوادِ والحلاوةِ، الطولِ والرقّةِ، الشجاعةِ والكرمِ، البياضِ والحرارةِ أمثلة للمتغايرين من حيث الصفات والكيفيّات التي يمكن اجتماعها في محلٍّ واحد، فإنّ الإنسان قد يكون طويلاً ورقيقاً وشجاعاً وكريماً في آنٍ واحد، ويمكن أن يكون الشيء أبيض وحارّاً أيضاً، كالصوف الأبيض والقطن.

والتخالفُ قد يكونُ في الشخص، مثل: محمّدٍ وجعفرٍ أي: قد يكون التخالف في النوع، وقد يكون في الجنس، وقد يكون في الكمّ، وقد يكون في الكيف، كما كان ذلك في التماثل، فإنّ محمّداً وجعفراً متخالفان من حيث شخصيهما، ولكنّهما يشتركان في النوع والجنس القريب والمتوسّط والبعيد، ولذا قال: **وإن كانا مشتركين نوعاً في الإنسانيّة، ولكن لم يُلحظْ هذا الاشتراك؛** إذ لو لوحظ لكانا متماثلين، **وقد يكونُ في النوعِ، مثل الإنسانِ والفرسِ، وإن كانا مشتركين في الجنسِ وهو الحيوانُ، ولكن لم يُلحظْ الاشتراك،** أي: اشتراكهما في الجنس، **وقد يكونُ في الجنسِ،** أي: لا يوجد بينهما أيّ اشتراكٍ في الجنس، **وإن كانا مشتركين في وصفِهما العارضِ عليهما،** وغير مشتركين في ذاتيهما، لأنّهما إن كانا متخالفين في الجنس تخالفا في الذات أيضاً، وإن اتّفقا في أمرٍ زائدٍ على ذاتيهما، وهو الصفة العارضة **مثل القطنِ والثلجِ المشتركين في وصف الأبيضِ، إلّا أنّه لم يُلحظْ ذلك.**

لعلّ نظر المصنّف رحمه الله إلى عدم اشتراكهما في الجنس القريب، وإلّا فهما مشتركان في الجنس البعيد؛ إذ يصدق على كلٍّ منهما أنّه جسم. ويمكن التمثيل للمقام بالأبوّة والحرارة، فهما متخالفان ولا يوجد بينهما أيّة جهة اشتراك، لأنّ

الأبوّة من مقولة الإضافة، والحرارة من مقولة الكيف ـ والمقولات متباينة بتمام ذواتها، كما هو ثابتٌ في محلّه في علم الفلسفة[1] ـ فهما متباينان شخصاً ونوعاً وجنساً، ومشتركان في أنّ كلّاً منهما عارض.

ومنه يظهرُ: أنّ مثلَ محمّدٍ وجعفرٍ يصدقُ عليهما أنّهما «متخالفان» بالنظرِ إلى اختلافِهما في شخصيهما، يعني: إن لوحظ التغاير بما هو بين ذاتيهما فهما متخالفان، وإنْ لوحظا بما هما مشتركان في الحقيقة فهما متماثلان، كما قال: ويصدقُ عليهما «مثلان» بالنَّظر إلى اشتراكهما وتماثلِهما في النوعِ وهو الإنسانُ. وكذا يقال عن الإنسان والفرسِ: هما «متخالفان» من جهة تغايرِهما في الإنسانيّة والفرسيّة، و«مثلان» باعتبار اشتراكِهما في الحيوانيّة، وهكذا في مثل: القطنِ والثلج، الحيوانِ والنباتِ، الشجر والحجر. ويظهرُ أيضاً: أنّ التخالفَ لا يختصُّ بالشيئين اللذين يمكنُ أن يجتمعا. ومنه يظهر: أنّ المتخالفين إمّا أن يكونا من الصفات فيجوز اجتماعهما، وإمّا أن يكونا من الذوات فيستحيل اجتماعهما، فإنّ الأمثلةَ المذكورةَ قريباً كالقطن والثلج، والحيوان والنبات، والشجر والحجر، لا يمكنُ فيها الاجتماعُ مع أنّها ليست من المتقابلات ـ كما سيأتي ـ ولا من المتماثلات حسب الاصطلاح.

ثمّ إنّ التخالفَ له اصطلاحان، فقد يطلق ويراد منه المعنى الأخصّ، أي: ما يقابل التماثل والتقابل، وقد يطلق ويراد منه المعنى الأعمّ فيشمل كلّ ما لم يكن متماثلاً، ولذا قال: قد يطلَقُ على ما يقابلُ «التماثلَ» فيشملُ «التقابلَ» أيضاً، فيقال للمتقابلين على هذا الاصطلاح: أنّهما متخالفان بالمعنى الأعمّ الشامل للتخالف بالمعنى الأخصّ وللتقابل.

---

(١) وذلك لأنّها أجناسٌ عالية، والأجناس العالية بسيطة؛ وذلك لأنّ كلّاً منها جنس ليس فوقه جنس، والبسائط متباينة بتمام الذات، وإلّا فهو خلف كونها بسيطة، والمتباينة بتمام الذات لا مجال لصدقها على موردٍ واحدٍ من جهةٍ واحدة.

هذا وقد تقدّم منّا: أنّ المعنيين المتغايرين اللذين لم يلحظ فيهما جهة اشتراكهما في حقيقةٍ واحدة، إنْ كانا من المعاني التي بينهما تمام المعاندة والمنافرة ولا يمكن اجتماعهما في جهةٍ واحدةٍ وزمانٍ واحد، فهما المتقابلان مثل السلب والإيجاب، والوجود والعدم، فإنّ وجود كلّ واحدٍ منهما طاردٌ لوجود الآخر.

وعلى هذا يتّضح لنا معنى التقابل وهو: التنافي أو التطارد الذاتي بين المعنيين ـ لا من أحدهما ـ اللذين بينهما تمام المعاندة والمنافرة.

٣. «المتقابلان» هما: المعنيان المتنافران بالذات **اللذان لا يجتمعان في محلٍّ واحدٍ**.

ذكر هذا القيد ضروريٌّ لإدخال السواد والبياض في المتقابلين، وذلك لأنّ مطلق السواد الموجود في مكان، ومطلق البياض الموجود في مكانٍ آخر، لا تنافر بينهما، فيمكن أن يجتمعا في محلّين مختلفين.

وإنّما يستحيل اجتماعهما في محلٍّ واحدٍ **من جهةٍ واحدةٍ**.

هذا قيدٌ لإدخال الأبوّة والبنوّة في التقابل أيضاً، لأنّهما يمكن أن يجتمعا في شخصٍ واحدٍ من جهتين، بأن يكون شخصٌ أباً لشخص، وابناً لشخصٍ آخر، والكلام في استحالة اجتماعهما في شخصٍ واحدٍ من جهةٍ واحدة.

في زمانٍ واحدٍ؛ قيدٌ لإدخال مثل البرودة والحرارة، فقد يكون الماء مثلاً، حارّاً في زمانٍ، بارداً في آخر، **كالإنسان واللا إنسان**: مثالٌ لتقابل المتناقضين.

والأعمى والبصير: مثالٌ لتقابل العدم والملكة، ولو قال: كالعمى والبصر، لكان أدقّ، لأنّ الأعمى والبصير صفتان وجوديّتان، والتقابل بينهما من قبيل تقابل التضادّ.

والأُبوّةِ والبنوّة: مثالٌ لتقابل المتضايفين.

والسوادِ والبياض: مثالٌ لتقابل الضدّين.

هذا وقد بيّن المصنّف قدّس سرّه، الوجه في أخذ القيود الثلاثة في تعريف التقابل بقوله: **فبقيدِ «وحدةِ المحلِّ» دخلَ مثلُ التقابلِ بين السوادِ والبياضِ ممّا يمكنُ اجتماعُهما في الوجودِ، كبياضِ القرطاسِ وسوادِ الحبرِ؛** فذكر القيد ليدخلهما

في التقابل، لا ليخرجهما كما توهّمه من اعترض على المصنّف رحمه الله.

وبقيدِ «وحدةِ الجهةِ» دخلَ مثلُ التقابلِ بين الأُبوّةِ والبنوّةِ ممّا يمكنُ اجتماعُهما في محلٍّ واحدٍ من جهتين؛ إذ قد يكونُ شخصٌ أباً لشخصٍ وابناً لشخصٍ آخر، فيدخل المتضايفان في التقابل إذا اجتمعا في جهةٍ واحدة.

وبقيد «وحدةِ الزمنِ» دخلَ مثلُ التقابلِ بين الحرارة والبرودةِ، ممّا يمكنُ اجتماعُهما في محلٍّ واحدٍ في زمانين؛ إذ قد يكون جسمٌ بارداً في زمانٍ، ونفسُه حارّاً في زمانٍ آخر، وهو واضح.

ثمّ اعلم أنّ هذه القيود الثلاثة لا يُحتاج إليها جميعاً في جميع أقسام التقابل، بل يُحتاج إلى اثنين منها في جميع الأقسام، وهما: وحدة المحلّ ووحدة الزمن، ويحتاج إلى واحدةٍ فقط في المتضايفين وهي: وحدة الجهة.

أقسام التقابل

للتقابل أربعةُ أقسام:

إنّ نقيض كلّ شيءٍ رفعه، فوجود الإنسان نقيضه: لا إنسان، ووجود السماء نقيضه: لا سماء... وهكذا. والنقيضان: أمران أحدهما وجوديٌّ والآخر عدميٌّ، لا يجتمعان ولا يرتفعان معاً، ولا واسطة بينهما، على خلاف ما ذهب إليه أبو هاشم وأتباعه من المعتزلة، والقاضي والجوينيّ من الأشاعرة، من القول بتوسّط الحال بين الموجود والمعدوم، وهي عندهم صفةٌ لموجودٍ لا يتّصف بالوجود والعدم، فيكون الثابت أعمّ من الموجود، والمعدوم أعمّ من المنفيّ[1] حيث زعموا أنّ الله سبحانه وتعالى يعلم بالأشياء قبل وجودها، ولا يخلو إمَّا أن يكون متعلّق علمه موجوداً فيستحيل إيجاده لأنّه يستلزم تحصيل الحاصل، وهو محال، وإمّا أن يكون متعلّق علمه معدوماً، وهو محالٌ أيضاً.

---

(١) شرح تجريد الاعتقاد: المسألة الثانية عشرة: ص٢٦.

وهذا المذهب باطلٌ بالضرورة، فإنّ العقل قاضٍ بأنّه لا واسطة بين الوجود والعدم، وأنّ الثبوت هو الوجود ومرادفٌ له، وأنّ العدم والنفي مترادفان أيضاً، وتفصيل الجواب موكولٌ إلى محلّه من علم الكلام.

١. «تقابلُ النقيضين» أو السلبِ والإيجاب، مثل: إنسان ولا إنسان، سواد ولا سواد، منير وغير منير. التعبير بـ«لا منير» أدقّ ممّا هو مذكورٌ في عبارة المصنّف لأنّ لفظة غير تستعمل في القضيّة الموجبة المعدولة المحمول، وقصده رحمه الله السالبة المحصّلة، وفرق بين القضيّتين كما سوف يأتي في أحكام القضايا.

والنقيضان: أمران وجوديٌّ وعدميٌّ، أي: عدمٌ لذلك الوجوديّ، من دون تقييدهما بأيِّ شرطٍ مثل قابليّة الوجود، فإنّ بعض الأشياء لها قابليّة الوجود وبعضها ليس له تلك القابليّة، كالممتنع الذي يصدق عليه أنّه ليس بموجود. ففي التناقض لا يشترط قابليّة الموضوع للوجود، وبهذا يفترق عن العدم والملكة، فإنّ العدم في هذا القسم عدمٌ في مَن شأنه أن يتّصف بالملكة، فيشترط قابليّة الموضوع بالملكة كما سيأتي.

وهما لا يجتمعان ولا يرتفعان؛ ببديهة العقل، ولا واسطةَ بينهما، وفي هذا إشارةٌ إلى بطلان القول في إثبات الواسطة بين الوجود والعدم.

٢. «تقابلُ الملكة وعدمِها»، كالبصر والعمى، الزواجِ والعزوبة. فالبصرُ ملكةٌ والعمى عدمُها، والزواجُ ملكةٌ والعزوبةُ عدمُها. فالعدم والملكة: أمران وجوديٌّ وعدميٌّ إلّا أنّهما يفترقان عن التناقض في اشتراط قابليّة الموضوع للاتّصاف بالملكة أو بالوجود ـ كما ذكرنا ـ كالبصر والعمى فإنّ البصر ملكةٌ والعمى عدمها في من شأنه أن يكون بصيراً، ولكن لو خُلق الإنسان وليس له قابليّة البصر فيصدق عليه عدم البصر الذي هو من التناقض، ولا يصدق عليه العمى الذي هو عدم ملكة.

ولا يصحُّ أن يحلَّ العمى إلّا في موضعٍ يصحُّ فيه البصر، وفيه إشارةٌ إلى الفرق بين تقابل النقيضين والعدم والملكة، **لأنّ العمى ليس هو عدمَ البصر مطلقاً،** فإنّ الحجر يصدق عليه عدم البصر ولكنّه لا يصدق عليه العمى؛ لعدم قابليّته

للاتّصاف بالبصر.

بل عدمُ البصرِ الخاصّ، وهو عدمُه في مَن شأنُه أن يكونَ بصيراً. وكذا العزوبةُ لا تقالُ إلّا في موضعٍ يصحُّ فيه الزواج، لا عدمُ الزواجِ مطلقاً، فهما ليسا كالنقيضين لا يرتفعان ولا يجتمعان، بل هما يرتفعان. وإن كان يمتنعُ اجتماعُهما، فالحجرُ لا يقال فيه أعمى ولا بصير، ولا أعزبُ ولا متزوّج، لأنّ الحجرَ ليس من شأنِه أن يكونَ بصيراً، ولا من شأنِه أن يكونَ متزوّجاً.

إذن: الملكةُ وعدمُها: «أمران وجوديٌّ وعدميٌّ، لا يجتمعان، ويجوزُ أن يرتفعا في موضعٍ لا تصحُّ فيه الملكة». هذا بحسب معناهما في الاصطلاح المنطقيّ، وأمّا في الاصطلاح الفلسفيّ فيصحّ أن يقال للحجر: بصيرٌ، وأعمى.

٣. «تقابلُ الضدّين» كالحرارة والبرودة، والسوادِ والبياض، والفضيلةِ والرذيلة، والتهوّرِ والجبن، والخفّة والثقل.

الفرق بين الضدّين والمتضايفين

لا فرق بين الضدّين والمتضايفين في كون كلٍّ منهما أمراً وجوديّاً، إلّا أنّ الضدّين يفترقان في أنّ تعقّل أحدهما لا يتوقّف على تعقّل الآخر، فيمكن تعقّل السواد مثلاً من دون تعقّل البياض، بخلاف المتضايفين، كالأبوّة والبنوّة، فإنّ تعقّل أحدهما متوقّفٌ على تعقّل الآخر، ولكنّ توقّفهما ليس من قبيل الدور المصرّح المحال، بل من قبيل الدور المعيّ، بمعنى تعقّل الأبوّة في رتبةٍ هي غير رتبة تعقّل البنوّة، فهما من قبيل المعلولين لعلّةٍ ثالثة، كالحرارة والضوء؛ إذ كلّ واحدٍ منهما معلولٌ للنار، إلّا أنّ تعقّل أحدهما لا يتوقّف على تعقّل الآخر، بل مع تعقّل الآخر.

وقد اشتبه المصنّف رحمه الله حيث خلط بين الدور المصرّح والدور المعيّ عند تعرّضه لقيود تعريف الضدّين، حيث أفاد بأنّ قيد: «لا يتوقّف تعقّل أحدهما على الآخر» يُخرج المتضايفين، لأنّ تعقّل أحدهما يتوقّف على تعقّل الآخر، بينما

أفاد في تعريف المتضايفين، بأنّه: «لابدّ من تعقّل أحدهما مع تعقّل الآخر».

فخلط بين «يتوقّف تعقّل أحدهما على تعقّل الآخر» وبين «تعقّل أحدهما مع تعقّل الآخر»، وفرقٌ بين التعبيرين؛ إذ على الأوّل يلزم الدور الباطل؛ لأنّ تعقّل الأبوّة متوقّفٌ على تعقّل البنوّة وعلى ما تتوقّف عليه، ومنه أن يكون للابن أب، فيتوقّف الشيء على نفسه، وتعقّل البنوّة متوقّفٌ على تعقّل الأبوّة وعلى ما تتوقّف عليه، ومنها أن يكون له ابن، فيلزم تقدّم المتأخّر وتأخّر المتقدّم وهو محال.

والضدّان: هما «الوجوديّان. هذا هو القيد الأوّل.

المتعاقبان على موضوعٍ واحدٍ. القيد الثاني.

وقد تقدّم أنّ مثل السواد والبياض لكي يدخلا في التناقض لابدّ أن يقيّدا بوحدة المحلّ، ووحدة الموضوع، بأن يجتمعا في محلٍّ واحدٍ وفي موضوعٍ واحد، وإلّا فلا تطارد بينهما.

ولا يتصوّرُ اجتماعُهما فيه، ولا يتوقّفُ تعقّلُ أحدُهما على تعقّل الآخرِ». القيد الثالث، وهو لإخراج المتضايفين، وكأنّ المصنّف رحمه الله قال: الضدّان أمران وجوديّان... غير متضايفين، لكنّه بدل أن يقول: (غير متضايفين) عرّف المتضايفين.

ومن كلمة «المتعاقبان على موضوعٍ واحدٍ» يُفهمُ: أنّ الضدّين لابدّ أن يكونا صفتين. يفهم من هذا القيد: أنّ الضدّين أمران يعرضان على موضوعٍ واحد، كالجسم فإنّه يعرض عليه الأبيض، ثمّ يزول ويعرض عليه الأسود.

ومن هنا يتّضح: أنّ قسماً من أقسام التقابل يختصّ بالذوات، وهو تقابل النقيضين كالإنسان واللاإنسان، وقسماً يختصّ بالصفات وهو يشمل تقابل الملكة وعدمها وتقابل الضدّين وتقابل المتضايفين.

إشكالٌ على المصنّف

صريح عبارة المصنّف أنّه فهم من قيد «المتعاقبان على موضوعٍ واحد»: أنّ

المتضادّين صفتان أو عرضان يعرضان على موضوعٍ واحد، وأنّهما ليسا من الذوات، أي: ليسا من الجواهر. ولكن قد يقال: ذُكر سابقاً أنّ المشترك اللفظيّ لا يستعمل في الحدود والتعاريف، ولفظ «المتعاقبان» يشمل المحلّ المحتاج إلى الحال وغيره، فيكون من المشترك اللفظيّ، فكيف ساغ استعماله في المقام؟

توضيحه: إنّ للموضوع معنيين: الموضوع بالمعنى الأعمّ، والموضوع بالمعنى الأخصّ، أمّا الأوّل فيراد به مطلق المحلّ الأعمّ من المفتقر في وجوده إلى ما يحُلّ فيه، ومن المستغني في وجوده عمّا يحُلّ فيه، حيث يمثّل للأوّل بالمادّة التي هي محلٌّ محتاجٌ في وجوده إلى ما يحُلّ فيه وهو الصورة، حيث لا وجود للمادّة من دون صورةٍ من الصور، ويمثّل للثاني بالجسم حيث هو مستغنٍ في وجوده عمّا يحُلّ فيه من أعراض، كالسواد والبياض، والحرارة والبرودة...، إذن فلفظ الموضوع مشتركٌ لفظيٌّ بين المعنيين المذكورين آنفاً.

فإذا أريد به الأوّل، فلا موجب لكون الضدّين من الصفات، وإنّما يشمل حتّى الذوات حيث يمنع توارد صورتين ـ والصور جواهر ـ على مادّةٍ واحدةٍ بشكلٍ عرضيّ، فلا اجتماع للصورتين المائيّة والبخاريّة على موضوعٍ واحد، والموضوع هنا هو المادّة، وهي المحلّ المفتقر في وجوده إلى ما يحُلّ فيه.

وإن كان مراده المعنى الثاني، فيصحّ حصره للتضادّ في دائرة الأعراض والصفات.

لكن لا معيّن لأحد المعنيين، ولا قرينة يعتمد عليها لتحديد أحدهما دون الآخر، وهذا يؤدّي إلى الغلط، حيث إنّ أكثر المغالطات إنّما تنشأ من الاشتراك اللفظيّ، ولهذا عرّفهما المحقّقون بأنّهما: «أمران وجوديّان غير متضايفين متعاقبان على موضوعٍ واحدٍ، داخلان تحت جنسٍ قريب، بينهما غاية الخلاف»[1].

---

(١) الحكمة المتعالية في الأسفار العقليّة الأربعة: ج٢، ص١١٢، والفصل التاسع من المرحلة

نعم، ما أفاده من أنّ التضادّ لا يقع إلّا بين الأعراض تامّ، إلّا أنّ تعريف الضدّين بما ذكر ليس مانعاً عن شموله للجواهر، والمفروض أنّه لا تضادّ بينها، كما قال: (إنّ الضدّين لابدّ أن يكونا صفتين). فالذاتان مثل إنسان وفرس، لا يسمَّيان بالضدّين، لأنّهما من الجواهر، وبهذا يتّضح أنّ قوله: (المتعاقبان على موضوعٍ واحد) يشمل الجواهر أيضاً، لأنّها تتعاقب على موضوعٍ واحدٍ وهو الموضوع بالمعنى الأعمّ، وأنّ التعاقب ليس مختصّاً بالأعراض، ولذا قيّدنا التعريف الذي نقلناه عن المحقّقين بـ«الداخلين تحت الجنس القريب» لنُخرج الجواهر عن التضادّ.

وفي ضوء ما تقدّم اتّضح: أنّ دعوى المصنّف رحمه الله بأنّ (التضادّ لا يقع إلّا في الأعراض والصفات) صحيحة، إلّا أنّ تعريفه للضدّين ليس مانعاً عن الأغيار، وكذا الحيوانُ والحجرُ ونحوهما، بل مثلُ هذه تدخلُ في المعاني المتخالفة، كما تقدّم.

وبكلمةِ «لا يتوقّفُ تعقّلُ أحدِهما على تعقّل الآخرِ» يخرجُ المتضايفان، لأنّهما أمران وجوديّان أيضاً، ولا يُتصوّرُ اجتماعُهما فيه من جهةٍ واحدةٍ، ولكنّ تعقّلَ أحدِهما يتوقّفُ على تعقّلِ الآخر. وسيأتي. تقدّم أنّ تعريف المتضايفين غير تامّ.

٤. «تقابلُ المتضايفين» مثل: الأب والابنِ. في تمثيله بالأب والابن نظرٌ، لأنّ معنى قولنا (زيدٌ أب): زيدٌ الموصوف بالأبوّة، ومعنى قولنا (عمرو ابن): عمرو الموصوف بالبنوّة، وعلى هذا فيصحّ أن يقال: هل المتضايفان مجموع الصفة والموصوف؟ أم هما الصفة المقابلة للصفة؟

المدّعى: أنّ التضايف بين الصفتين، وليس بين المجموع من الصفة والموصوف. وإذا كان الأمر كذلك، كان ينبغي أن يعبّر بتعبيرٍ أدقّ بأن يقول: مثل الأبوّة والبنوّة، لأنّهما من الصفات، والأب والابن من الذوات، نظير ما ذكرناه في العدم والملكة، حيث قلنا: التعبير الأدقّ أن يقال: كالعمى والبصر، ولا يقال: كالأعمى

السابعة من نهاية الحكمة للعلّامة السيد محمّد حسين الطباطبائي قدّس سرّه.

والبصير، لأنّ العمى والبصر من الصفات، والأعمى والبصير من الذوات، والتقابل بينهما ليس من تقابل العدم والملكة.

وكذلك مثل: **الفوق والتحت، المتقدّم والمتأخّر، العلّة والمعلول، الخالق والمخلوق.** والتعبير الأدقّ أيضاً أن يقول: الفوقيّة والتحتيّة، التقدُّم والتأخُّر....

وأنت إذا لاحظت هذه الأمثلةَ تجد:

أوّلاً: أنّك إذا تعقّلت أحدَ المتقابلين منها، لابدّ أن تتعقّلَ معه مقابلَه الآخر. فإذا تعقّلت أنّ هذا أبٌ أو علّة، لابدّ أن تتعقّلَ معه: أنّ له ابناً أو معلولاً، وإلّا فلا يصحّ أن تتعقّل الأبوّة ولا تتعقّل معها البنوّة، أو تتعقّل العلّة ولا تتعقّل معها المعلول... وهكذا.

ثانياً: أنّ شيئاً واحداً لا يصحُّ أن يكونَ موضوعاً للمتضايفين من جهةٍ واحدة.

ذكرنا في تعريف التقابل: أنّ قيد «الجهة الواحدة» إنّما يحتاج إليه لإدخال المتضايفين في التقابل.

فلا يصحُّ أن يكونَ شخصٌ أباً وابناً لشخصٍ واحدٍ؛ لأنّ التضايف نسبةٌ بين طرفين، فلا يعقل أن يجتمعا في شخصٍ واحدٍ، من جهةٍ واحدة ـ **نعم، يكون أباً لشخصٍ وابناً لشخصٍ آخر ـ**

وكذا لا يصحُّ أن يكونَ الشيءُ فوقاً لشيءٍ وتحتاً لنفسِ ذلك الشيءِ في وقتٍ واحدٍ. وإنّما يكونُ فوقاً لشيءٍ هو تحتٌ له، وتحتاً لشيءٍ آخرَ هو فوقه... وهكذا.

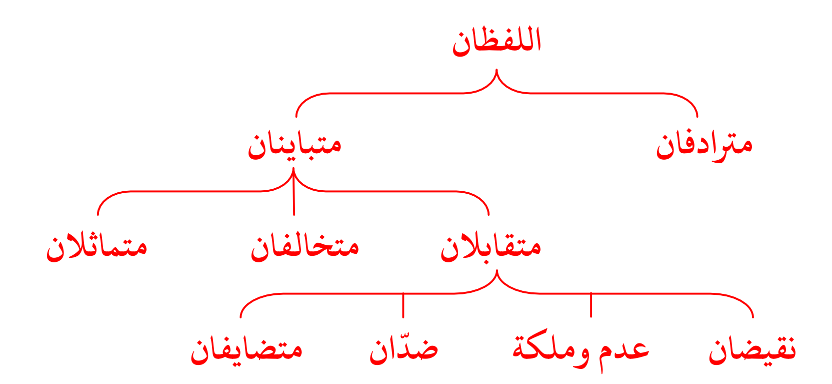
ثالثاً: أنّ المتقابلين في بعضِ هذه الأمثلةِ المذكورةِ أوّلاً، يجوزُ أن يرتفعا. وبعبارة أخرى: التضايف على قسمين:

القسم الأوّل: لا يجتمع ولا يرتفع، كالخالقيّة والمخلوقيّة، فإنّ كلَّ شيءٍ في عالم الوجود إمّا أن يكون خالقاً أو مخلوقاً، وفي العلّيّة والمعلوليّة، فإنّ الشيء لا يخلو إمّا أن يكون علّةً أو معلولاً، ويستحيل اجتماعهما معاً في جهةٍ واحدةٍ في زمانٍ واحد، ويستحيل ارتفاعهما معاً بأن لا يكونا علّةً ولا معلولاً.

القسم الثاني: لا يجتمع وقد يرتفع، كالفوقيّة والتحتيّة بالإضافة إلى واجب الوجود، **فإنّ واجبَ الوجودِ لا فوق ولا تحت، والحجرَ لا أبٌ ولا ابن. وإذا اتّفق في بعض الأمثلةِ أنّ المتضايفين لا يرتفعان في العلّة والمعلول، فليس ذلك لأنّهما متضايفان، بل لأمرٍ يخصُّهما**؛ باعتبار أنّ في دار الوجود لا يوجد إلّا علّةٌ ومعلولٌ، وليس سبب عدم الارتفاع كونهما متضايفين، وإلّا لما ارتفعا في بعض الموارد. فالتضايف ليس سبباً في عدم الارتفاع وإنّما هو لسببٍ آخر وهو: **لأنّ كلَّ شيءٍ موجودٍ لا يخلو إمّا أن يكونَ علّةً أو يكونَ معلولاً.**

وعلى هذا البيانِ يصحُّ تعريفُ المتضايفين بأنّهما: «الوجوديّان اللذان يُتعقّلان معاً. وهذا تعبيرٌ صحيحٌ وهو يختلف عن تعبيره السابق، أي: قوله: «تعقّل أحدهما يتوقّف على تعقّل الآخر» كما بيّنا، **ولا يجتمعان في موضوعٍ واحدٍ من جهةٍ واحدةٍ.** التعريف بهذا المقدار جامعٌ مانعٌ، فلا يحتاج إلى إضافة قيد: **ويجوزُ أن يرتفعا».**

الخلاصة



تمرينات

١. بيّن المترادفة والمتباينة من هذه الأمثلة بعد التدقيق في كتب اللغة: كتاب وسِفر، مقول ولسان، خطيب ومصقع، فرس وصاهل، ليل ومساء، عين وناظر،

شاعر وناظم، مصغٍ وسامع، جلوس وقعود، متكلّم ولسِن، كفّ ويد، قدّ وقطع.

٢. اذكر ثلاثة أمثلة لكلّ من المتخالفة والمتماثلة.

٣. بيّن أنواع التقابل في الأمثلة الآتية:

الخير والشرّ، النور والظلمة، الحركة والسكون، الظلم والعدل، الملتحي والأمرد، المنتعل والحافي، الصباح والمساء، الدالّ والمدلول، التصوّر والتصديق، العلم والجهل، القيام والقعود، العالم والمعلوم.

الأجوبة

ج١:

الألفاظ

المترادفة	المتباينة
كتاب وسفر	خطيب ومصقع
مقول ولسان	فرس وصاهل
عين وناظر	شاعر وناظم
	متكلّم ولسن
	جلوس وقعود
	قدّ وقطع
	ليل ومساء
	كف ويد
	مصغٍ وسامع

ج٢:

المتخالفة: الحرارة والحلاوة، السواد والبرودة، الشجاعة والطول.

المتماثلة: الإنسان والفرس متماثلان بالمعنى الأعمّ في الجنس، زيد وعمرو متماثلان في الإنسان، زيد وعمرو مثلان في الكرم، أي: متشابهان، وذلك لأنّ التماثل في الكيف يُعدّ تشابهاً.

ج٣:

المثال	نوع التقابل	المثال	نوع التقابل
الخير والشرّ	التضادّ	الصباح والمساء	التضادّ
النور والظلمة	التضادّ	الدالّ والمدلول	التضايف
الحركة والسكون	ملكة وعدم	التصوّر والتصديق	ضدّان
الظلم والعدل	ملكة وعدم	العلم والجهل	ملكة وعدم
الملتحي والأمرد	ملكة وعدم	القيام والقعود	تضادّ
المنتعل والحافي	ملكة وعدم	العالم والمعلوم	تضايف

توضيح أوّل: الخير والشرّ متضادّان على اعتبار أنّ الشرّ أمرٌ وجوديٌّ كما ذهب إليه أرسطو، حيث يعتمد رأيه هذا في دفع شبهة الثنويّة، وأمّا إذا نظر إليه باعتباره أمراً عدميّاً كما ذهب إليه إفلاطون، فالتقابل بينه وبين الخير تقابل الملكة والعدم، حيث يكون الشرّ عدم الخير[1].

وكذلك الأمر بالنسبة للظلمة حيث يقال بأنّها أمرٌ وجوديٌّ؛ لتعلّق الجعل بها. قال تعالى: ﴿**الَّذِي خَلَقَ السَّمَاوَاتِ وَالأَرْضَ وَجَعَلَ الظُّلُمَاتِ وَالنُّورَ**﴾، وإلّا فالتقابل تقابل الملكة والعدم. وكذلك حال الظلم والعدل.

توضيح ثانٍ: التصوّر والتصديق ضدّان لأنّ النسب أربع، وليس بينهما نسبة التناقض ولا الملكة والعدم، وذلك لأنّهما وجوديّان، وليس بينهما التضايف وإلّا كلّما ثبت أحدهما ثبت الآخر، وليس كذلك، فلم يبقَ إلّا أن يكونا ضدّين. أو لعلّه يقال في تقابلهما كما قيل في تقابل الواحد والكثير وأنّه ليس من التقابل المصطلح في شيءٍ وإنّما التقابل الذي بينهما التقابل التشكيكيّ[2].

(١) بداية الحكمة: ص١٩٨ـ ١٩٩.

(٢) المصدر السابق: ص١٣٩.

(٣)
المفرد والمركّب

قاعدة عامّة

تقدّم: أنّ غرض المنطقي يتعلّق بالمعاني ولا يتعلّق بالألفاظ، وإنّما يبحث عنها لعلاقتها بالمعاني.

ثمّ اعلم أنّ المعنى هو الذي ينقسم إلى: مفردٍ ومركّب، دون اللفظ، وإنّما ذكروا انقسام اللفظ إليهما، لأنّ حكم أحد المتّحدين يسري إلى الآخر، وكلّ حكمٍ ذكرناه يسري إلى اللفظ الحاكي عن المعنى.

وصحيحٌ أنّ اللفظ ينقسم إلى المفرد والمركّب إلّا أنّ المقسم لهما في الواقع هو المعنى، ونسبا إلى اللفظ لأجل الاتّحاد بينه وبين المعنى.

ولهذا لابدّ من معرفة معنى كلٍّ من المفرد والمركّب اصطلاحاً، ولكي يتّضح ذلك، نذكر معنى المركّب أوّلاً؛ لعدم وضوح المطلب من كلام المصنّف رحمه الله، فنقول: لكي يكون أيّ معنىً من المعاني مركّباً ـ وبتبعه يكون اللفظ مركّباً ـ لابدّ من توفّر أربعة شروط:

١. أن يكون للّفظ جزءٌ، مثل قولنا: عبد الله، فإنّه مركّبٌ من: «عبد» و«الله».
٢. أن يكون للجزء معنىً موضوعٌ بإزائه، كما وضع لكلّ لفظٍ معنىً بإزائه.
٣. أن يكون المعنى الموضوع لجزء المركّب دالّاً عليه، أي: تكون للّفظ دلالةٌ على معنى الجزء.
٤. أن يكون معناه مقصوداً للمتكلّم.

فإذا اختلَّ أيّ شرطٍ من هذه الشروط، كان المعنى مفرداً، فيكون مفرداً ـ مثلاً ـ إن لم يكن للّفظ جزء، أو إن كان له جزءٌ إلّا أنّه لم يوضع بإزاء معنى

المركّب، أو وضع بإزائه إلّا أنّه لا دلالة له على معناه، أو كان له دلالةٌ عليه إلّا أنّه لم يكن مقصوداً للمتكلّم.

ينقسمُ اللفظُ مطلقاً، أي: **غيرَ معتبرٍ فيه أن يكون واحداً أو متعدّداً**:

ذكرنا سابقاً: أنّ اللفظ تارةً يلحظ فيه قيد الوحدة، فيكون له تقسيم، وثانيةً يلحظ فيه قيد التعدّد، فيكون له تقسيمٌ أيضاً، وثالثةً لا يلحظ فيه قيد الوحدة ولا قيد التعدّد على نحو اللابشرط، فينقسم **إلى قسمين**:

أ. «المفرد»، ويقصدُ المنطقيّون به: ـ خصَّ القصدَ بالمنطقيّين باعتبار أنّ المفرد والمركّب لهما اصطلاحٌ آخر لدى علماء النحو، وهو ما يكون في قبال المثنّى والجمع ـ:

أوّلاً: اللفظَ الذي لا جزءَ له، مثل «الباءِ» من قولِك: كتبتُ بالقلم، و«قِ» فعلُ أمرٍ من: وقى يقي، فإنّ الباء لفظٌ لا جزء له، وكذا القاف، فهما مفردان؛ لاختلال بعض الشروط التي ذكرناها، ولهذا لم يكونا مركّبين، بخلاف لفظ «إنسان» حيث يمكن تحليله إلى جزئين هما: «إن» و«سان» ولعلّه لأجل هذا لم يمثّل به.

ثانياً: اللفظَ الذي له جزءٌ، إلّا أنّ جزءَ اللفظ لا يدلُّ على جزء المعنى حين هو جزءٌ له، أي: لجزء المعنى، وفيه إشارةٌ إلى الشرطين الثاني والثالث، أعني: أن يكون للّفظ جزء، إلّا أنّ الجزء غير موضوعٍ بإزاء المعنى، وأن يكون له جزءٌ وجزؤه موضوعٌ للمعنى، إلّا أنّ المعنى غير متضمَّنٍ في المجموع، مثل لفظ إنسان ـ كما ذكرنا ـ له جزءان (وهما: «إن» و«سان») إلّا أنّ بعض أجزائه وهو«إن» موضوعٌ لمعنى الشرط وهو غير متضمّن لمعنى «إنسان»، ومثل: «عبد الله» اسم عَلَم، فإنّ «عبد» له معنى و«الله» له معنىً، إلّا أنّ كلّ واحدٍ منهما لا يدلّ على المعنى المركّب إلّا إذا جعلت مجموع الجزئين دالّاً على ذات المسمّى.

وعلى هذا، فإن قصدتَ من مجموع الجزئين اسم الشخص، كان مفرداً، وإن قصدت الصفة والموصوف؛ باعتبار أنّ الشخص عبدٌ لله (من العبوديّة) كان مركّباً.

بعبارة أوضح: قد تقول: هذا ذبيح الله مثلاً، وتقصد به النبيّ الذي أمر الله

تعالى بذبحه، فيكون اللفظ مركّباً، وقد تقصد به شخصاً اسمه ذبيح الله، فيكون اللفظ مفرداً.

ومن الواضح أنّ المعنى الأوّل يختلف عن المعنى الثاني، **مثل: محمد، عليّ، قرأ، عبد الله، عبد الحسين**، فلكلٍّ من لفظ محمّدٍ وعليّ أجزاء إلّا أنّ أجزاء كلّ واحدٍ منهما غير موضوعةٍ لمعنى، أمّا عبد الله وعبد الحسين، فلكلٍّ واحدٍ منهما أجزاءٌ موضوعةٌ لمعنى، إلّا أنّ جزء المعنى غير متضمّنٍ في الجميع، ولهذا قال: **وهذان الأخيران إذا كانا اسمين لشخصين، فأنت لا تقصد بجزءِ اللفظِ «عبد» و«الله» و«الحسين» معنىً أصلاً**، لأنّ المعنى الموضوع بإزاء الجزء ليس مراداً في ضمن الكلّ **حينما تجعلُ مجموعَ الجزئين دالّاً على ذات الشخص. وما مثلُ هذا الجزءِ إلّا كحرفِ «م» من محمّد، وحرف «ق» من قرأ**، وهما يختلفان عن لفظ «عبد» في كونه موضوعاً لمعنى.

نعم، في موضعٍ آخرَ قد تقول: «عبد الله» وتعني بـ«عبد» معناه المضافَ إلى الله تعالى، فعبد موضوعٌ لمعنى متضمّنٍ في المعنى الكلّي، ويكون مركّباً بلحاظ أنّه مضافٌ إلى الله تعالى، **كما تقول: «محمّدٌ صلّى الله عليه وآله عبدُ الله ورسولُه» وحينئذٍ يكون نعتاً لا اسماً، ومركّباً لا مفرداً. أمّا لو قلت: «محمّد بن عبدِ الله» فعبدُ الله مفردٌ هو اسم أب محمّد.**

أمّا النحويّون، فعندهم مثلُ «عبد الله» إذا كان اسماً لشخصٍ، مركّبٌ لا مفرد، لأنّ غرضهم هو إعراب الكلمة وبناؤها وصحّة تركيبها، **لأنّ الجهةَ المعتبرةَ لهم في هذه التسميةِ تختلفُ عن الجهة المعتبرةِ عند المناطقة؛ إذ النحويّ ينظرُ إلى الإعراب والبناء، فما كان له إعرابٌ أو بناءٌ واحدٌ فهو مفرد، وإلّا فمركّب، كعبد الله علَماً، فإنّ «عبد» له إعرابٌ و«الله» له إعراب. أمّا المنطقيُّ فإنّما ينظرُ المعنى فقط.**

إذن، المفردُ عند المنطقيّ هو: «اللفظُ الذي ليس له جزءٌ يدلُّ[1] على جزءِ معناه

---

(١) ليتنبّه الأساتذة: أنّا لم نأخذ في الدلالة قيد القصد كما صنع بعضهم، لأنّا نعتقد أنّ الدلالة

حين هو جزءٌ». وهذا التعريف غير جامعٍ للأفراد؛ لأنّ اللفظ الذي له جزءٌ وجزؤه يدلّ على جزء معناه ولم يقصده المتكلّم، لا يكون مركّباً، وإنّما يكون مفرداً، لكنّ التعريف لا يشمله! فلو أنّ شخصاً سمّى ولده مثلاً بـ«حيوان ناطق» فإنّه لفظٌ له جزء، وجزؤه يدلّ على جزء معناه، حيث إنّ الولد إنسان، والإنسان حيوانٌ ناطق، لكنّه ليس باللفظ المركّب، وذلك لعدم كون دلالة الحيوان على مفهومه مقصودةً في هذه الحالة، أي: حالة العلميّة[1].

ب. «المركّبُ» ويسمّى القول. وهو اللفظُ الذي له جزءٌ (إشارة إلى الشرط الأوّل) **يدلُّ على جزءِ معناه حين هو جزءٌ** (إشارة إلى الشرطين الثاني والثالث).

مثل: «الخمرُ مضرٌّ»، فالجزءان: «الخمر» و«مضرّ» يدلُّ كلٌّ منهما على جزءِ معنى المركّب. ومنه: «الغيبةُ جهدُ العاجزِ»، فالمجموعُ مركّبٌ و«جهدُ العاجزِ» مركّبٌ أيضاً، ومنه: «شرُّ الإخوانِ مَن تُكُلِّفَ له»، فالمجموعُ مركّبُ، و«شرُّ الإخوانِ» مركّبٌ أيضاً، و«مَن تُكلِّفَ له» مركّبٌ أيضاً....

أقسام المركّب

المركّبُ تامٌّ وناقص. التامُّ: خبرٌ وإنشاء.

كان على المصنّف أن يذكر أقسام المفرد لأنّه ذكره أوّلاً، لكنّه قدّم أقسام المركّب بنحو اللفّ والنشر، فأفاد بأنّ المركّب ينقسم إلى التامّ والناقص.

و**التامّ**: هو المركّب التامّ الخبريّ، أي: الجملة التي يحسن السكوت عليها.

و**الناقص**: هو الجملة التي لا يحسن السكوت عليها، على ما هو المعروف في

لا تحصل بغير القصد. وتعريفنا للدلالة في ما مضى كفيلٌ بالبرهان على ذلك. فمثل «الحيوان الناطق» لو جعل علماً لأحد أفراد الإنسان، لا يدلّ جزؤه على جزء معناه، وهو مثل «عبد الله» لا فرق بينهما.

(١) تحرير القواعد المنطقية في شرح الرسالة الشمسية: ٩٧.

علمَي النحو والمنطق.

لكنّ تحديد المركّب التامّ بهذا التعريف لمّا كان غير سليمٍ عمّا يرد عليه، عرّفه بعضهم بـ«النسبة الحكميّة بين الطرفين» بمعنى إنْ وجدت نسبةٌ بين الموضوع والمحمول، كان المركّب تامّاً، وإلّا كان ناقصاً، وتحقيق القول فيه موكولٌ إلى محلّه.

أ. التامّ والناقص

١. بعضُ المركّبات، للمتكلّم أن يكتفيَ به في إفادةِ السامع، والسامعُ لا ينتظرُ منه إضافةَ لفظٍ آخرَ لإتمام فائدتِه وإيصال مقصوده إلى السامع، **مثل: «الصبرُ شجاعةٌ»، «قيمةُ كلِّ امرئٍ ما يُحسنُه»، «إذا علمتَ فاعمل»، فهذا هو المركّبُ التامّ. ويعرَّفُ بأنّه: «ما يصحُّ للمتكلّم السكوتُ عليه».**

فبعض الجمل يكتفي المتكلّم بها في إفادة السامع وإيصال المعنى إليه كاملاً ويصحّ السكوت عليها، ولكنّ بعضها يصحّ السكوت عليها بالنسبة إلى المتكلّم فقط، وأمّا السامع فلا يصل إليه المعنى كاملاً، وقد ينعكس الأمر بأن تكون الجملة ناقصةً ولا يصحّ السكوت عليها بالنسبة إلى المتكلّم، لكن يتبادر معناها إلى ذهن السامع، ولهذا قلنا: إنّ تعريف المركّب غير سليمٍ عمّا يرد عليه، وإنّ التعريف الدقيق له هو «النسبة الحكميّة بين الطرفين» والمركّب الناقص: «هو الجملة الخبريّة التي لا توجد فيها نسبةٌ حكميّةٌ بين الطرفين».

٢. أمّا إذا قال: «قيمةُ كلِّ امرئٍ...» وسكت، أو قال: «إذا علمت...» بغيرِ جوابٍ للشرط، فإنّ السامعَ يبقى منتظراً ويجدُه ناقصاً حتّى يُتمَّ كلامَه. فمثلُ هذا يسمّى «المركّبَ الناقص» ويعرَّفُ بأنّه: «ما لا يصحُّ السكوتُ عليه».

ذكر المصنّف رحمه الله في تعريف المركّب التامّ كلمة «المتكلّم»، فقال: «ما يصحّ للمتكلّم السكوت عليه» ولم يذكره في تعريف المركّب الناقص، فلا يعلم هل لا يصحّ للمتكلّم السكوت عليه، أم لا يصحّ ذلك للسامع؟

فإن كان مراده لا يصحّ للسامع السكوت عليه، كان ذلك في المركّب التامّ أيضاً، فيكون معناه: ما يصحّ للسامع السكوت عليه.

ب. الخبر والإنشاء

كُلُّ مركّبٍ تامٍّ له نسبةٌ قائمةٌ بين أجزائِه، تسمّى النسبةَ التامّةَ أيضاً.

التقسيم الذي يذكره المصنّف رحمه الله هو للمركّب الخبريّ التامّ، وليس تقسيماً للأعمّ من المركّب التامّ والناقص.

واعلم أنّ النسبة الحكميّة بين أجزاء المركّب التامّ تسمّى النسبة التامّة، كقولنا: «زيدٌ قائم»، فزيدٌ جزء، وقائمٌ جزء، والنسبة الحكميّة هي ثبوت القيام لزيد، وهذه النسبة ـ وهي غير الحكم في التصديق ـ تارةً تكون حاكيةً عن شيءٍ واقع متحقّق، كالمثال المتقدّم، فتسمّى الخبر، وأخرى لا تكون حاكيةً عنه، مثل قولنا: «قُمْ» الدالّ على طلب القيام، فتسمّى إنشاءً، ومن الواضح الفرق بين نحو كلٍّ من النسبتين.

ومن هنا قالوا: إنّ النسبة الكلاميّة إن كانت مطابقةً للنسبة الواقعيّة كان الخبر صادقاً، وإلّا كان كاذباً، ولا يصحّ ذلك في الإنشاء؛ إذ ليس وراء الكلام نسبةٌ خارجيّةٌ تطابقه أولا تطابقه، ولذا لا يصحّ اتّصافه بالصدق أو الكذب. وعلى هذا فيكون الصدق والكذب وصفان للقضيّة الخبريّة فقط.

وهذه النسبة:

١. قد تكونُ لها حقيقةٌ ثابتةٌ في ذاتِها أي: يكون لها وجودٌ وراء الحكاية عنها، **مع غضِّ النظرِ عن اللفظ. وإنّما يكونُ لفظُ المركّب حاكياً وكاشفاً عنها، مثلما إذا وقعَ حادثٌ أو يقعُ في ما يأتي، فأخبرتَ عنه، كمطر السماء، فقلت: مطرت السماءُ، أو تمطرُ غداً.** وواضحٌ أنّه لا يشترط أن يكون الإخبار عن الماضي فقط، بل يصحّ الأخبار عن وقوع الحادث في الزمن المستقبل، كما في إخبار الله تعالى عن أهوال يوم القيامة.

فهذا يسمّى «الخبر» ويسمّى أيضاً «القضيّة» و«القول»، فلا تتوهّم أنّ المركّب التامّ الخبريّ هو الحاكي عن الواقع في جانب الماضي، وأنّ الحاكي عن الواقع في الاستقبال يكون إنشاءً، لأنّ الإخبار يكون عمّا وقع في الزمن الماضي، وأمّا عمّا سيقع في الزمان المستقبل، كما في إخبار الله تعالى عن أهوال يوم القيامة، فإنّه إخبارٌ لنا عن حقيقة، وليس إخباراً له تعالى، فهو المحيط بعالم المادّة والإمكان، كلّ شيءٍ حاضرٌ لديه بلا تقدّمٍ أو تأخّرٍ ولا يعزب عن علمه مثقال ذرّة.

ولا يجبُ في الخبرِ أن يكونَ مطابقاً للنسبةِ الواقعة، فقد يطابُقها فيكونُ صادقاً، وقد لا يطابقُها فيكونُ كاذباً.

إذن، الخبرُ هو: «المركّبُ التامُّ الذي يصحُّ أن نصفَه بالصدق أو الكذبِ»[1]. والخبرُ هو الذي يهمُّ المنطقيَّ أن يبحثَ عنه، وهو متعلّقُ التصديق. وبعبارة أخرى: لمّا كان الخبر متعلّقاً بالتصديق، صحّ أن نصفه بالصدق أو الكذب، وأمّا الإنشاء كالأوامر والنواهي والعقود والإيقاعات، فلا يتعلّق بها غرض المنطقيّ، وإنّما يتعلّق بها غرض الفقيه، لذا يُبحث عنها في الفقه.

٢. وقد لا تكونُ للنسبة التامّةِ حقيقةٌ ثابتةٌ بغضِّ النظرِ عن اللفظ، وإنَّما اللفظُ هو الذي يحقِّقُ النسبةَ ويوجدُها بقصد المتكلّم. فقبل قول المشرّع: «أَقِمِ الصلاة» مثلاً، لا توجد نسبةٌ تامّةٌ ثابتةٌ، وبعده مع القصد إليه تتحقّق النسبة خارجاً ولا يكون وراءها حقيقةٌ ثابتةٌ تطابقها أو لا تطابقها.

وإنّما قيّدنا النسبة بقصد المتكلّم، لنُخرج الإنشاءات الصادرة من دون قصدٍ وإرادةٍ، مثل الإنشاءات الصادرة من النائم والساهي والغافل، فإنّ النائم ونحوه لا قصد له، ولا يريد تحقّق النسبة في الخارج.

وبعبارةٍ أصرح: إنّ المتكلّمَ يوجدُ المعنى بلفظِ المركّب في الذهن، فإنّ المشرّع لّما

---

(١) ستأتي إضافة كلمة «لذاته» في تعريف الخبر والإنشاء في بحث القضايا.

يقول: صلِّ، فإن امتثل المكلَّف الأمر تحقَّقت الصلاة، وإلّا فلا تتحقّق. **فليس وراءَ الكلامِ نسبةٌ لها حقيقةٌ ثابتةٌ يطابقُها الكلامُ تارةً ولا يطابقُها أخرى.**

ويسمّى هذا المركّبُ «الإنشاءَ» ومن أمثلتِه:

١. «الأمر» نحو: احفظْ الدرسَ.

٢. «النهي» نحو: لا تجالسْ دعاةَ السوءِ.

٣. «الاستفهام» نحو: هل المرّيخُ مسكونٌ؟

٤. «النداء» نحو: يا محمّد!

٥. «التمنّي» نحو: ﴿لَوْ أنَّ لَنا كرَّةً فنَكُونَ مِنَ المُؤْمِنِين﴾ (الشعراء: ١٠٢).

٦. «التعجّب» نحو: ما أعظم خطر الإنسان!

٧. «العقد» كإنشاء عقدِ البيعِ والإجارةِ والنكاحِ ونحوها، نحو: بعتُ، وآجرتُ، وأنكحتُ....

٨. «الإيقاع»: كصيغة الطلاق والعتقِ والوقفِ ونحوها، نحو: فلانةٌ طالق. وعبدي حرٌّ....

وهذه المركّباتُ كلُّها ليس لمعانيها حقائقُ ثابتةٌ في أنفسِها ـ بغضِّ النظر عن اللفظ ـ تحكي عنها فتطابقُها أو لا تطابقُها. كان عليه أن يقول: «تحكيها» لأنّ الفعل متعدٍّ بنفسه وليس لازماً، فإنّك قد تنقل حكايةً مسندةً عن شخصٍ معيّن، فتقول: حكى فلانٌ عن فلان. فتأتي بالفعل لازماً، وقد تقول: أنّ فلاناً حكى الحكاية، فيكون الفعل متعدّياً **وإنّما معانيها تُنشأُ وتوجَدُ باللفظ، فلا يصحُّ وصفُها بالصدق والكذب.**

فالإنشاءُ هو: «المركّبُ التامُّ الذي لا يصحُّ أن نصفَه بصدقٍ وكذب».

أقسام المفرد

المفردُ: كلمةٌ؛ اسمٌ؛ أداةٌ

قبل بيان أقسام المفرد نقول: إنّ الموجودات في الواقع الخارجيّ على قسمين:

١. ما كان قائماً بنفسه، ووجوده في نفسه، كالجواهر والأجسام، فإنّها موجودةٌ مستقلّةٌ بنفسها.

٢. ما كان قائماً بغيره، ووجوده لغيره، كالأعراض، فإنّها محتاجةٌ إلى محلٍّ تحلُّ فيه.

إذا اتّضح هذا نقول: إنّ المعاني التي توضع بإزائها الألفاظ تنقسم إلى قسمين:

القسم الأوّل: ما يمكن تعقّله بنفسه مستقلّاً عن غيره، كالأسماء.

القسم الثاني: ما لا يمكن تعقّله بنفسه من دون تعقّل غيره، كالحروف، فإنّك لا يمكن أن تتعقّل معنى الحرف «في» مثلاً إلّا ضمن جملة، فتقول: زيد في الدار، ولا تقول: زيد الظرفيّة الدار، لأنّ الظرفيّة معنىً اسميّ وليس من المعاني الحرفيّة؛ يشهد على ذلك أنّ بعض الحروف لها أكثر من معنى، كالباء حيث تستعمل للمصاحبة وللسببيّة وللتبعيض، و«من» حيث تستعمل لبيان الجنس ولابتداء الغاية وللتبعيض أيضاً... وهكذا سائر الحروف.

إذن فبعض الألفاظ تدلّ على المعنى وتطلق عليه بالاستقلال، وهي الكلمة ـ أي: الفعل باصطلاح النحاة ـ والاسم، وبعضها لا تدلّ بنفسها عليه بالاستقلال، وهي الحروف.

والفرق بين الكلمة والاسم في اصطلاح علم المنطق: أنّ اللفظ الذي يدلّ على معنى مستقلّ بنفسه إن دلّ على وقوع الحدث في زمانٍ خاصّ، يسمّى كلمة، مثل: «كتب» الدالّ على حدوث الكتابة في الزمان الماضي. وإن لم يكن له دلالةٌ على ذلك أصلاً، فيسمّى اسماً.

وعلى هذا، فيمكن أن نقول في أقسام المفرد: إنّ اللفظ تارةً يدلّ على معنىً مستقلٍّ في نفسه، وأخرى لا يدلّ على معنىً مستقلٍّ في نفسه، وهو الأداة.

والأوّل تارةً تكون دلالته بإضافته إلى زمانٍ خاصّ، وهو الكلمة، وأخرى من دون إضافته إلى زمانٍ خاصّ، وهو الاسم.

ثمّ إنّ الكلمة ـ الفعل باصطلاح النحاة ـ لها مادّةٌ لفظيّةٌ واحدةٌ صادرةٌ من

فاعلٍ ما، ولها هيئةٌ لفظيّةٌ تختلف فيها حسب دلالتها على الزمن الماضي والمستقبل والنسبة الطلبيّة، مثل «كتب» الدالّ على وقوع الحدث في الزمان الماضي، و«يكتب» الدالّ على وقوع الحدث في الزمان المستقبل، و«اكتب» الدالّ على طلب الكتابة في الزمن الحاضر.

وعند التأمّل في هذه الكلمات نجدها تشترك في مادّةٍ واحدةٍ محفوظةٍ في الجميع وهي: الكاف والتاء والباء، وهي تدلّ على وقوع الكتابة في زمانٍ معيّنٍ ووقوع الكتابة لابدَّ أن يكون صادراً من فاعل، وإلّا فلا يعقل صدور الفعل من دون استنادٍ إلى فاعلٍ ما.

فللكلمة في علم المنطق مادّةٌ مشتركةٌ بين الأحداث الثلاثة (كتب، يكتب، اكتب) وهيئةٌ مختلفةٌ من حيث وقوع الحدث من فاعلٍ ما في زمانٍ معيّن، وعند تحليلها نجدها مركّبةً من المادّة والهيئة، إذ يستحيل أن توجد هيئةٌ بلا مادّةٍ أو بلا اسم، ممّا يعني أنّ للهيئة معنىً مستقلّاً قائماً بنفسه وهو الاسم، ومعنىً ليس مستقلّاً بنفسه، بل قائمٌ بالغير وهو الحرف.

ففي الواقع تنقسم الكلمة إلى قسمين: الاسم والحرف، وأمّا الفعل فليس مقابلاً لهما، بل هو المجموع المركّب منهما، ولهذا قال علماء الأصول: المعاني إمّا اسميّة أو حرفيّة، وإن قسّمت في علم النحو إلى الاسم والفعل والحرف.

وعلى أيِّ حال، للكلمة بالاصطلاح المنطقيّ معنىً تشترك فيه وهو المادّة الصادرة من فاعلٍ ما، وهيئةٌ مختلفةٌ وهي وقوع الحدث في زمانٍ معيّن.

أمّا اسم الفاعل نحو: ضارب، واسم المفعول نحو: مضروب، ونحوهما من المشتقّات، فهي وإن كانت لها مادّةٌ تدلّ على معنىً مستقلّ، ومادّةٌ تدلّ على الحدث في زمانٍ غير معيّن، إلّا أنّ نسبة الحدث فيها نسبةٌ ناقصة، ولذا تكون ملحقةً بالأسماء، ولا تكون ملحقةً بالأفعال.

١. «الكلمةُ» وهي الفعلُ باصطلاح النحاة. مثل: كتب. يكتب. اكتب.

فإذا لاحظنا هذه الأفعالَ أو الكلماتِ الثلاثَ باصطلاح المنطق نجدها:

أوّلاً: تشتركُ في مادّةٍ لفظيّةٍ واحدةٍ محفوظةٍ في الجميع هي: «الكاف، فالتاء، فالباء» وتشتركُ أيضاً في معنىً واحدٍ هو معنى الكتابة، وهو معنىً مستقلٌّ في نفسِه.

وثانياً: تفترقُ الكلمات الثلاث في هيئاتِها اللفظيّةِ ومعانيها التي لا يمكن تصوّرها إلّا بمادّةٍ معيّنةٍ مثل هيئة فاعل التي لا يمكن تصوّرها من دون الفاء والعين واللام، ومثل هيئة المفعول واسم الزمان وغير ذلك فإنّ لكلٍّ منها هيئةً تخصُّها، وتفترقُ أيضاً في دلالتها على نسبةٍ تامّةٍ زمانيّةٍ تختلفُ باختلافها أي: باختلاف الهيئات، وذلك لأنّ النسبة إمّا خبريّة، وإمّا إنشائيّة، والخبريّة إمّا تكون قد وجدت في الزمان الماضي وانقضت، وإمّا توجد في المستقبل أو في الحال، وإمَّا توجد وتتحقّق باللفظ. فالنسبة هي نسبةُ ذلك المعنى المستقلِّ المشتركِ فيها إلى فاعلٍ ما، غيرِ معيّنٍ في زمانٍ معيّنٍ من الأزمنة، فـ«كتب» تدلُّ على نسبةِ الحدث ـ وهو المعنى المشتركُ ـ إلى فاعلٍ؛ لأنّ كلّ حدث لابدّ أن يقع من فاعل ما، واقعةٍ ـ أي: نسبة الحدث ـ في زمانٍ مضى. و«يكتب» على نسبةِ تجدّدِ الوقوع في الحالِ أو في الاستقبال، إلى فاعلها. و«اكتب» على نسبةِ طلبِ الكتابةِ في الحال من فاعلٍ ما.

ومن هذا البيانِ نستطيعُ أن نستنتجَ: أنّ المادّةَ التي تشتركُ فيها الكلماتُ الثلاثُ تدلُّ على المعنى الذي تشتركُ فيه، وأنّ الهيئةَ التي تفترقُ فيها وتختلفُ تدلُّ على المعنى الذي تفترقُ فيه ويختلفُ فيها. فللكلمات الثلاث جهة اشتراكٍ وهي المادّة، وجهة افتراقٍ وهي الهيئة.

وعليه يصحُّ تعريفُ الكلمةِ بأنّها: «اللفظُ المفردُ. ذكرنا سابقاً أنّ البحث في المعنى وليس في اللفظ، ونظراً إلى الاتّحاد بينهما يسري حكم المعنى إلى اللفظ الدالّ بمادّته على معنىً مستقلٍّ في نفسه، وبهيئته على نسبة ذلك المعنى إلى فاعلٍ لا بعينه نسبةً تامّةً زمانيّةً».

وبقولنا: «نسبةً تامّةً» تخرجُ الأسماءُ المشتقّةُ ـ كاسم الفاعلِ والمفعولِ والزمانِ

والمكانِ ـ فإنّها تدلُّ بمادّتها على المعنى المستقلّ، وبهيئاتها على نسبة ذلك المعنى إلى شيءٍ لا بعينه في زمانٍ ما، ولكنّ النسبةَ فيها نسبةٌ ناقصةٌ لا تامّةٌ.

كان من الأفضل لو قال: فإنّها تدلّ بمادّتها على المعنى المستقلّ، وبهيئاتها على نسبة ذلك المعنى المستقلّ إلى شيءٍ لا بعينه.

٢. «الاسم»، وهو اللفظُ المفردُ.

لو قال: هو المعنى المفرد لكان أصوب، لكنّه عدل إلى اللفظ؛ لمكان الاتّحاد بينه وبين المعنى، كما سبقت الإشارة إليه، فيسري حكم المعنى إلى اللفظ.

الدالُّ على معنىً مستقلٍّ في نفسه غيرِ مشتملٍ على هيئةٍ تدلُّ على نسبةٍ تامّةٍ زمانيّةٍ؛ صفة هيئة، أي: إنّ المعنى المفرد يدلّ على هيئةٍ بنحوٍ آخر هي غير الهيئة التي يدلّ عليها الفعل، تسمّى النسبة الناقصة، وهي التي يشتمل عليها اسم الفاعل والمفعول واسم المكان والزمان، ولا تشتمل عليها الأعلام الشخصيّة **مثل: محمّد؛ إنسان؛ كاتب؛ سؤال. نعم، قد يشتملُ على هيئةٍ تدلُّ على نسبةٍ ناقصةٍ.**

وبعبارةٍ أخرى: الأسماء على قسمين:

القسم الأوّل: ما كان صفةً وله هيئةٌ إلّا أنّ هيئته ليست تامّةً زمانيّةً.

القسم الثاني: ما ليس له هيئة، مثل: محمّد وإنسان وسؤال، والقسم الأوّل **كأسماء الفاعلِ والمفعولِ والزمانِ ونحوها، كما تقدَّم، لأنّها تدلُّ على ذاتٍ لها هذه المادّة؛** فإنّ «ضارب» ذاتٌ ثبت لها الضرب، بناءً على أنّ المشتقّ مركّبٌ من ذاتٍ ومبدأ اشتقاقٍ، على خلاف الحقّ الثابت في علم الفلسفة من أنّ المشتقّ كالموجود بسيط، وليس ذاتاً ثبت له مبدأ الوجود، وإلّا تسلسل إلى ما لا نهاية له، وهو باطل.

٣. «الأداة». اتّضح ممّا تقدّم: أنّ الأداة ممّا ليس له معنىً مستقلٌّ في نفسه، وقد ذكرنا عند تعرّضنا لتقسيم المفرد: أنّ المعنى إمّا يكون مستقلّاً في نفسه، أو لا. والأوّل إمّا يكون دالّاً على نسبةٍ تامّة، أو يكون دالّاً على نسبةٍ ناقصة.

وعليه، فلا تكون الأقسام في عرض بعضها، فلا يكون الاسم في عرض

الأداة وهي الحرفُ باصطلاح النحاة. وهو يدلُّ على نسبةٍ بين طرفين. مثل: «في» الدالّةِ على النسبة الظرفيّة. تقدّم: أنّ الظرفيّة ليست معنىً حرفيّاً، بل هي من المعاني الاسميّة، لأنّ المعنى الحرفيّ دالٌّ على نسبةٍ بين طرفين، مثل قولنا: زيدٌ في الدار، فإنّ حرف الجرّ «في» دالٌّ على الظرفيّة المستفادة من الربط بين زيدٍ والدار، ومثل: «على» الدالّةِ على النسبة الاستعلائيّةِ. و«هل» الدالّةِ على النسبة الاستفهاميّةِ. والنسبةُ دائماً غيرُ مستقلّةٍ في نفسها؛ لأنّها لا تتحقّقُ إلّا بطرفيها.

فالأداةُ تعرَّفُ بأنّها: اللفظُ المفردُ الدالُّ على معنىً غيرِ مستقلٍّ في نفسه.

هذا كلّه بالنسبة إلى الأسماء والأفعال التامّة سواءً أكانت متعديّةً أم لازمة، وأمّا الأفعال الناقصة، مثل كان وأخواتها، فهي من الأدوات في علم المنطق، وإن كانت من الأفعال في اللغة العربيّة، لأنّها ليس لها معانٍ مستقلّةٌ في نفسها، وتفتقر إلى الاسم والخبر في دلالتها على الحدث في زمانٍ معيّن.

وكذلك أفعال المقاربة داخلةٌ تحت الأداة في المنطق، فهي مثل الأفعال الناقصة، وهذا ما ذكره المصنّف رحمه الله في قوله:

«ملاحظة»: الأفعالُ الناقصةُ (مثل كان وأخواتِها) في عرف المنطقيّين ـ على التحقيق ـ تدخلُ في الأدوات، لأنّها لا تدلُّ على معنىً مستقلٍّ في نفسها؛ لتجرّدها عن الدلالة على الحدث، بل إنّما تدلُّ على النسبة الزمانيّةِ فقط، فتتوقّف دلالتها على تحقّق الطرفين، ومع عدم تحقّقهما لا تتحقّق النسبة الزمانيّة ولا تدلّ على الحدث، فلذلك تحتاجُ إلى جزءٍ يدلُّ على الحدث، نحو: كان محمدٌ قائماً. فكلمةُ «قائم» هي التي تدلُّ عليه، ولولاها لما كان للفعل دلالةٌ على الحدث، فإنّك لو قلت: «كان محمد» وسكتَّ، تكون الجملة ناقصةً لا تفيد معنىً تامّاً دالّاً على الحدث، وقد تقدّم: أنّ اللفظ حتّى يكون كلمةً، لابدّ أن يكون دالّاً على حدثٍ صادرٍ من فاعلٍ ما في زمانٍ معيّن.

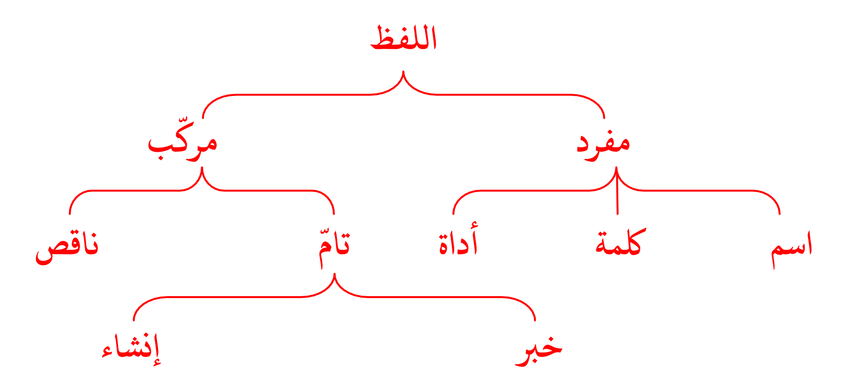
هذا في عرف المنطقيين، وفي عرف النحاة معدودةٌ من الأفعال، وبعضُ المناطقة يُسمّيها «الكلماتِ الوجوديّة» تمييزاً لها عن الكلمة بالاصطلاح المتقدّم. قال الحكيم

السبزواريّ قدّس سرّه[1]:

وما رأى الأديبُ فعلاً ناقصاً	ففي القضايا «هو» ربطٌ خالصاً
زمــانَي الأداة عنــد المنطقــيّ	بـين اصـطلاح الفـرفتين فـرِّقِ
غير الزمانيّ: هي هو ونحوها	وقـد أعارهـا لهـا أولـو النهـى

أي: إنّ الذي اعتقده الأديب فعلاً ناقصاً، كـ«كان وأخواتها»، هو عند المنطقيّ مجرّد أداة، لكنّها أداةٌ زمانيّةٌ في قبال الأدوات الغير زمانيّةٍ كـ«هو، هي، هما، هم...»، وبالتالي لابدّ من التمييز بين اصطلاحَي كلٍّ من الأديب والمنطقيّ، وإلّا فيكون الأمر عرضةً للغلط والمغالطة.

الخلاصة



تمرينات

١. ميّز الألفاظ المفردة والمركّبة ممّا يأتي:

مكّة المكرّمة	تأبّط شرّاً	صردر
جعفر الصادق	امرؤ القيس	منتدى النشر
ملك العراق	أبو طالب	النجف الأشرف

---

(١) شرح المنظومة، قسم المنطق: ص١١١.

هنيئاً	ديك الجنّ	صبراً

٢. ميّز المركّبات التامّة والناقصة والخبر والإنشاء ممّا يأتي:

الله أكبر	نجمة القطب	يا الله
صباح الخير	السلام عليكم	ماء الفرات
غير المغضوب عليهم	لا إله إلّا الله	زر غبّاً تزدد حبّاً
سبحان ربّي	العظيم وبحمده	شاعر وناظم

٣. اذكر كم هي الإنشاءات والأخبار في سورة القدر.

٤. إنّ اللفظ المحذوف دائماً يعتبر كالموجود، فقولنا في العنوان: (تمرينات) أتعدّه مفرداً أم مركّباً؟ ولو كان مركّباً فماذا تظنّ: أهو ناقصٌ أم تامّ؟

٥. تأمّل هل يمكن أن يقع تقابل التضادّ بين (الأدوات) ولماذا؟

الأجوبة

ج١: يمكن الإجابة عن السؤال الأوّل من خلال المخطّط التالي:

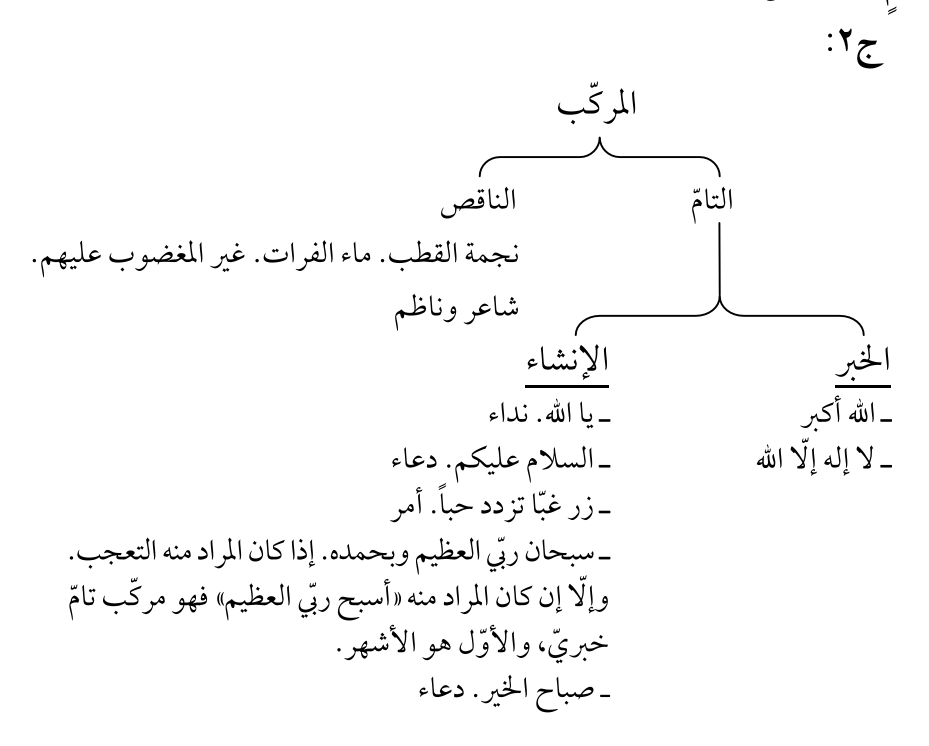
اللفاظ

مفرد	مركّب
١. هنيئاً	١. مكة المكرّمة
٢. تأبط شراً	٢. جعفر الصادق عليه السلام
٣.امرؤ القيس	٣. ملك العراق
٤. صردر	٤. النجف الأشرف
٥. منتدى النشر	٥. أبو طالب
٦. صبراً	
٧. ديك الجن	

توضيح: تأبّط شرّاً، وامرؤ القيس، وصردر، ومنتدى النشر، وديك الجنّ، إنّما أدرجناها تحت المفرد لأنّ المراد منها أعلامٌ لأشخاص أو لمؤسّسة كما هو حال منتدى النشر، فتأبّط صار لقباً لشاعرٍ جاهليٍّ صعلوك، وإلّا فاسمه ثابت بن جابر، وكذلك امرؤ القيس حيث إنّ اسمه على ما يقال تارةً خندح وأخرى عديّ وثالثةً مليكة[1] وأمّا صردر، فلعلّ أصلها سردار ومعناها القائد، فهي من حيث كونها رتبةً تكون مفرداً، وإن اعتبرت صفةً فتكون لفظاً مركّباً، ولعلّ المراد بها سردر، أي: أعلى الباب.

وكذلك الأمر بالنسبة لديك الجنّ فهو لقبٌ لا يراد بجزئه جزء معناه، وهو الشاعر عبد السلام الكلبي الحمصي. أمّا تركيب (أبو طالب) فلأنّه ليس اسم علمٍ لذات، بل كنيته يدلّ جزؤها على جزء معناها.

ج٢:



(١) تاريخ الأدب العربي، العصر الجاهلي، دكتور شوقي ضيف: ص٢٣٦.

ج٣:

الخبر	**الإنشاء**
بسم الله الرحمن الرحيم. إذا أريد بها أبدأ، أو أستعين، وإلّا فهي إنشاء إن أريد بها ابدأ، أو إستعن. إنا أنزلناه في ليلة القدر. ليلة القدر خير من ألف شهر. تنزّل الملائكة والروح فيها بإذن ربّهم من كلّ أمر. سلامٌ هي حتّى مطلع الفجر.	وما أدراك ما ليلة القدر، وذلك لأنّها تعظيم وتعجب.

ج٤: هذه تمرينات يعدُّ مركّباً تامّاً.

ج٥: لا يقع التضادّ بين الأدوات؛ وذلك لأنّ التضادّ إنّما يكون بين أمرين مستقلّين، وليس حال الأدوات كذلك حيث ـ وكما علمت ـ لا استقلال لها حتّى توجد بينها نسبة التضادّ أو غيرها من النسب.

الباب الثاني

مباحث الكلّيّ

وفيه خمسة فصول:

الفصل الأوّل: الكلّي والجزئيّ

الفصل الثاني: المفهوم والمصداق

الفصل الثالث: النسب الأربع

الفصل الرابع: الكلّيات الخمسة

الفصل الخامس: الحمل وأنواعه



- تعريف مفهوم الجزئيّ والكلّي
- المتواطئ والمشكّك

تعريف مفهوم الجزئيّ والكلّي

من المباحث الدقيقة المهمّة في علم المنطق معرفة مقسم الكلّي والجزئي، أهو اللفظ أم المعنى؟

وللإجابة عن هذا السؤال نقول: ذكرنا سابقاً في بيان القاعدة العامَّة في أبحاث المنطق: أنّ المحور الذي يدور عليه البحث هو مفاهيم الأشياء ومعانيها وصورها المنطبعة في العقل، فإذا تصوّرت الكتاب مثلاً حضرت صورته في ذهنك، وإذا أردت نقل هذه الصورة إلى شخصٍ آخر لابدّ أن تضع للكتاب لفظاً يدلّ عليه، فيكون اللفظ دالّاً على معنى الكتاب الموجود في ذهنك وهو مفهومٌ جزئيّ.

وإذا رأيت جزئيَّاتٍ متعدّدةً وقايست فيما بينها ووجدت أنّها تشترك في حقيقةٍ واحدة، انتزعت مفهوماً ينطبق على كلّ واحدٍ منها، وذلك المفهوم هو الكلّي.

وعلى هذا يكون المعنى مقسماً للجزئيّ والكلّي وليس اللفظ، غاية الأمر هما ينسبان إلى الألفاظ لمكان العلقة والارتباط بينها وبين المعاني، كما تكرّر بيانه.

إذن: المعنى والمفهوم في الذهن قد يكون كلّياً، وقد يكون جزئيّاً.

والكلّي هو: ما لا يمتنع فرض صدقه على كثيرين.

والجزئي هو: ما يمتنع فرض صدقه على كثيرين.

والقسمة بينهما حاصرةٌ تدور بين النفي والإثبات، إذ لا يوجد مفهومٌ لا هو كلّيٌّ ولا هو جزئيٌّ وإلّا لزم ارتفاع النقيضين؛ لأنّ النسبة بين عدم الامتناع والامتناع هي نسبة التناقض؛ وذلك لأنّ نقيض الشيء رفعه، فلا يمكن أن يوجد مفهومٌ كلّيٌّ وجزئيٌّ من جهةٍ وحيثيّةٍ واحدة.

نعم، يمكن أن يكون المفهوم كلّياً من حيثيّة، وجزئيّاً من حيثيّةٍ أخرى، واختلاف

الحيثيّة رافعٌ لاجتماع النقيضين كما سوف يأتي لاحقاً.

قال المصنّف: **يدركُ الإنسانُ مفهومَ الموجوداتِ التي يحسُّ بها.**

بنينا سابقاً على النظريّة القائلة: إنّ الإنسان يولد، وهو لا يعلم شيئاً كما دلّ عليه قوله تعالى: ﴿**وَاللَّهُ أَخْرَجَكُمْ مِنْ بُطُونِ أُمَّهَاتِكُمْ لا تَعْلَمُونَ شَيْئاً...**﴾ حيث قلنا: إنّ المراد بالعلم هو العلم الحصوليّ بالمفاهيم التي ندركها بإحدى الحواسّ الظاهريّة، ولهذا قلنا: «مَن فقد حسّاً فقد علماً» ومَن فقد جميع الحواسّ فقد العلم بجميع الموجودات.

مثل: محمّد، هذا الكتاب، هذا القلم، هذه الوردة، بغداد، النجف... إنّما لم يقل: هذه بغداد، وهذه النجف، وقال: هذا الكتاب وهذا القلم، لأنّ كلّاً من الكتاب والقلم كلّيٌّ وليس جزئيّاً، إلّا إذا أشير إليه باسم الإشارة، وأمّا لفظ محمّد، فهو اسم علمٍ لشخصٍ معيّن، وإنْ كان اللفظ في الواقع يطلق على كثيرين، إلّا أنّه إذا وُضع لشخصٍ معيّن، يمتنع صدقه على كثيرين، فإنّه لا يعامل معاملة لفظ «محمّد» الذي يقال على غيره من المحمّدين، وقد علمت في محلّه من الأحكام الشرعيّة: أنّ لفظ محمّد إنْ أريد به النبيّ صلّى الله عليه وآله فله حكمٌ من حيث مسّه من دون وضوء، وليس الأمر كذلك فيما لو كان يراد به محمّدٌ آخر من المحمّدين، والفضل لا يرجع في هذا إلى اللفظ بما هو لفظ، وذلك لأنّ المراد منه الشخص الذي له صفاتٌ معيّنةٌ من الطول ولون البشرة والولادة في مكانٍ معيّن... إلى غير ذلك من القيود التي تضيّق دائرة مصاديقه وأفراده إلى أن لا يبقى له إلّا مصداقٌ واحد، ومع ذلك فلا يخرج عن مفهوم الكلّيّة.

ومن هنا نستنتج القاعدة في المفهوم وهي: كلّ مفهومٍ قابلٌ للصدق على كثيرين ولو قُيّد بآلاف القيود، فإنّ هذا لا يخرجه عن كلّيته، مثلاً مفهوم واجب الوجود كلّيٌّ وإنْ لم يكن له في الواقع إلّا مصداقٌ واحد، ويستحيل أن يكون له مصداقان.

نعم، إنّما يمتنع فرضُ صدقِ الكلّي على الكثرة إذا أشير إليه باسم الإشارة،

فيكتسب امتناع الصدق لا لذاته، بل لارتباطه بالموجود المعيّن المشار إليه.

إذن، إذا قطع ارتباط المفهوم عن الخارج، يكون كلّياً قابلاً للصدق على الكثرة، وإن لم يكن له في الواقع إلّا مصداقٌ واحد.

وأمّا الجزئيّ فله اصطلاحان منطقيٌّ وفلسفيّ:

أمّا في الاصطلاح المنطقيّ، فهو مفهومٌ إضافيّ، أي: هو كلّيٌّ بالإضافة إلى ما تحته من الأفراد، وجزئيٌّ بالإضافة لما فوقه من الأجناس مثل: مفهوم الإنسان، فإنّه كلّيٌّ بالنسبة إلى الأفراد، وجزئيٌّ بالنسبة إلى الحيوان، ومثل: مفهوم «محمّد» كلّيٌّ بالنسبة إلى مصاديقه، وجزئيٌّ بالنسبة إلى الإنسان.

وأمّا في الاصطلاح الفلسفيّ، فهو الجزئيّ الحقيقيّ أو المصاديق الخارجيّة.

وعلى هذا، فالكلّي والجزئيّ حسب الاصطلاح المنطقيّ: أمران إضافيّان مع قطع النظر عن الواقع الخارجيّ. ولا يوجد في الذهن إلّا مفهومٌ يمتنع فرض صدقه على الكثرة إلّا إذا أشير إليه في الخارج، وحينئذٍ تكون الجزئيّة بالعرض.

وإذا تأمّلَها يجدُ كلَّ واحدٍ منها لا ينطبقُ على فردٍ آخر. أشرنا إلى أنّ لفظ «محمّد» يمكن أن ينطبق على أيّ شخص، ولو فرض عدم صدق مفهومه ومعناه إلّا على فردٍ واحد، لكنْ يبقى له استعداد الصدق والانطباق على كثيرين، ومثل هذا لا يضرّ بكلّيته، وإلّا لما صدق على مفهوم واجب الوجود أنّه كلّيٌّ مع أنّه لا يوجد له إلّا مصداقٌ واحد. **ولا يصدقُ إلّا على ذلك الموجودِ وحده. وهذا هو «المفهومُ الجزئيّ» ويصحُّ تعريفُه بأنّه: «المفهومُ الذي يمتنعُ صدقُه على أكثرِ من واحدٍ»**، ونحن قلنا: إنّ المفهوم ـ بما هو ـ لا يمكن أن يمتنع فرض صدقه على كثيرين إلّا إذا ارتبط بالخارج بنحو ارتباط.

ثمّ إنّ الإنسانَ إذا رأى جزئيّاتٍ متعدّدةً، وقاسَ بعضَها إلى بعض، فوجدَها تشتركُ في صفةٍ واحدةٍ، انتزعَ منها صورةَ مفهومٍ شاملٍ ينطبقُ على كلّ واحدٍ منها.

يشير إلى أنّ كلّ شيءٍ ندركه بالحواسّ الخمس هو مفهومٌ جزئيّ، وإذا كان كذلك، فمن أين نشأ مفهوم الكلّي التي تقول به النظريّة الأرسطيّة؟

للإجابة عن هذا السؤال نقول: إذا نظرنا إلى مجموعةٍ من الأفراد ونسبنا بعضها إلى بعض، نجدها مشتركةً في شيءٍ واحد، ونجد بعضها يختلف عن بعضٍ في شيءٍ آخر، مثلاً زيد، وبكر، وعمرو، وخالد؛ لكلّ واحدٍ منهم خصوصيّاتٌ من اللون والطول والصحّة والسنّ... إلخ، فإذا جرّدت كلَّ واحدٍ منهم من خصوصيّاته الفرديّة، تجدهم يشتركون جميعاً في مفهومٍ كلّيٍّ وحقيقةٍ واحدة، وهو الحيوان الناطق، وهذا هو المعروف بنظريّة التجريد أو الانتزاع أو التقشير، أي: تجريد الأفراد من خصوصيّاتها الفرديّة وانتزاع جامعٍ تشترك فيه، وذلك المُنتزع هو المفهوم الكلّي. وإليه أشار بقوله: **وهذا المفهومُ الشاملُ أو الصورةُ المُنتزعةُ هو «المفهومُ الكلّي»، ويصحُّ تعريفُه بأنّه: «المفهومُ الذي لا يمتنعُ صدقُه على أكثرَ من واحد» مثلُ مفهوم: إنسان؛ حيوان؛ معدن؛ أبيض؛ تفّاحة؛ حجر؛ عالم؛ جاهل؛ جالس في الدار؛ معترف بذنبه.**

لابدّ أن يعلم أنّ مسألة تصوير كيفيّة الحصول على المفهوم الكلّي من المسائل التي احتدم النزاع فيها، والتقشير إنّما هو المذهب الرائج عند حكمة المشّاء[1].

تكملة تعريف الجزئيّ والكلّي

اتّضح ممّا تقدّم: أنّ المفهوم بما هو ينطبق على الكثرة، ولا يوجد مفهومٌ يمتنع انطباقه على الكثرة إلّا إذا ارتبط بالفرد الخارجيّ بنحوٍ من الارتباط، وحينئذٍ يسري حكم الفرد الخارجيّ إلى المفهوم. وفي الواقع ـ كما قلنا ـ إنّ الفرد الخارجيّ يستحيل انطباقه على كثيرين، مثل زيدٍ بخصوصيّاته، فإنّه يستحيل أن ينطبق على غيره، فكما نقول: إنّ الأحكام الثابتة للمعاني أوّلاً وبالذات، وتنسب ثانياً

---

(١) الإشارات: ج٢، ص٣٢٢ ـ ٣٢٤.

وبالعرض إلى اللفظ، باعتباره حاكياً عن المعنى لوجود العلاقة والاتّحاد بينهما، فكذلك نقول في المقام: إنّ المفهوم، بما هو، له خصوصيّةٌ لا تنفكّ عنه وهي قابليّة الانطباق على كثيرين إلّا إذا ارتبط بالخارج، وحينئذٍ لا يكون فرض عدم صدقه على كثيرين بالذات، وإنّما بسبب ارتباطه بالخارج.

هذا وقد يقال: إنّ المفهوم لكي يكون كلّياً لابدّ أن توجد له أفرادٌ كثيرةٌ في الخارج حتّى ينبطق عليها، مع أنّ بعض المفاهيم الكلّيّة لا يوجد لها إلّا مصداقٌ واحد، بل بعضها يمتنع أن يوجد له أيّ مصداقٍ في الخارج أصلاً، مثل مفهوم شريك الباري، فكيف يمكن التوفيق بين هذا المعنى وبين تعريف الكلّي؟

الجواب: إنّ مفهوم الكلّي (وهو ما لا يمتنع فرض صدقه على كثيرين) ينقسم ـ بحسب أفراده وبما هو حاكٍ عنها ـ إلى أقسام:

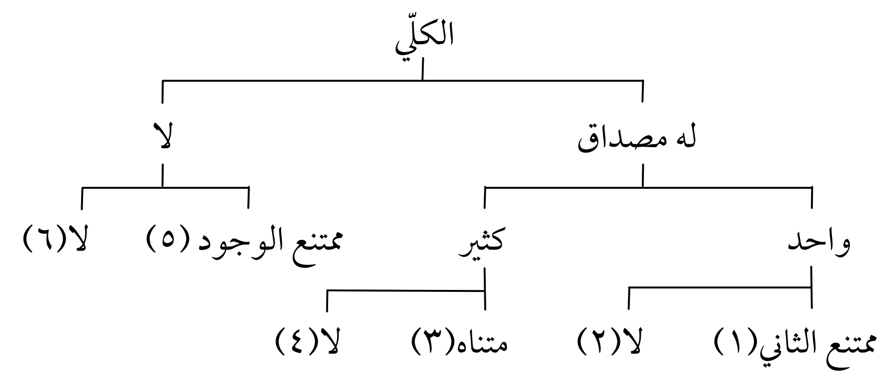
منها: ما ليس له فردٌ في الخارج على الإطلاق، كشريك الباري، فإنّه وإنْ كان له قابليّة الصدق على كثيرين إلّا أنّه يستحيل أن يوجد له مصداقٌ خارجيّ، وكاجتماع النقيضين فإنّه وإن كان صالحاً للانطباق على كثيرين إلّا أنّه يستحيل وجودهما مجتمعين في الخارج.

ومنها: ما لا يوجد له إلّا مصداقٌ واحدٌ صالحٌ للانطباق عليه، كواجب الوجود وهو من المفاهيم الكلّيّة؛ إذ لو كان من المفاهيم الجزئيّة لما احتجنا بعد إثبات وجوده تعالى، إلى إثبات وحدانيّته بالأدلّة والبراهين.

ومن الواضح أنّ كلا القسمين تضمّنهما السؤال المتقدّم.

ومنها: ما يمكن أن يوجد له مصاديق في الخارج لكنّه لا يوجد له أيّ مصداقٍ مثل مفهوم إنسانٍ له عشرة رؤوس، ومفهوم جبلٍ من ذهب، وبحرٍ من زئبق، فإنّ هذه من المفاهيم الكلّيّة الممكنة لكنّها ليس لها مصاديق خارجيّة.

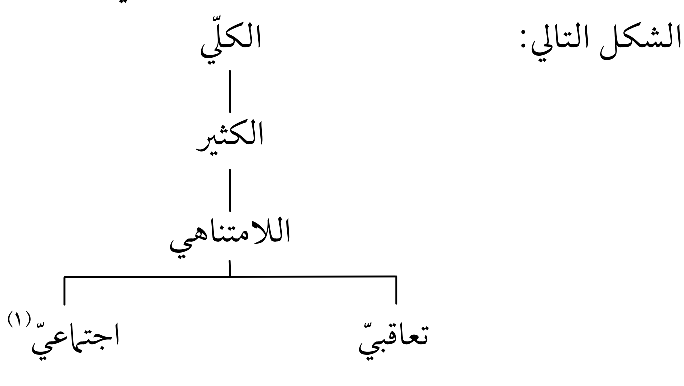
إذن، الكلّي بحسب إمكان أفراده وامتناع تحقّقها في الخارج، ينقسم إلى عدّة أقسامٍ يمكن عرضها من خلال التالي:



أمّا الأوّل فكالواجب تعالى، وأمّا الثاني فكجبلٍ من ذهب، أو العنقاء والغول، وأمّا الثالث كالكواكب السيّارة، وأمّا الرابع كنفوسٍ ناطقةٍ على مذهب الحكماء، وأمّا الخامس فكشريك الباري، وأمّا السادس فكالشمس على طبق الهيئة القديمة، قال الحكيم السبزواريّ قدّس سرّه:

مفهــومٌ آبٍ شركــةً جزئـــيُّ	ومنـــه مـــا لم يأبهـــا عـــليُّ
من واجب المصداق أو ممّا امتنعْ	في العـــين أو ممكنـــةٌ ولم يقـــع
أو واحـدٌ أو أكثـر قـد وقعـت	تناهت أو لا كنفوسٍ قد خلَـت

لكنّه قدّس سرّه أضرب عن الستّة التي ذكرها في النظم ليضيف إليها قسماً سابعاً، وذلك بالنسبة للكثير اللامتناهي حيث يصبح الأمر كما في الشكل التالي:



(١) شرح المنظومة، اللآلئ المنتظمة: ص١٢١، مع الحاشية رقم (١).

لذلك قال قدّس سرّه: **لا يجبُ أن تكونَ أفرادُ الكلّي موجودةً فعلاً، فقد يتصوّرُ العقلُ مفهوماً كلّياً صالحاً للانطباقِ على أكثر من واحدٍ من دون أن ينتزعَه من جزئيّاتٍ موجودةٍ بالفعل، وإنّما يفرضُ له جزئيّاتٍ يصحُّ صدقُه عليها.**

قد يُعتَرض على المصنّف فيقال: ذكرتم في أوّل الكتاب[1] «إذا وُلد الإنسان يولد وهو خالي النفس من كلّ فكرةٍ وعلمٍ فعليٍّ سوى هذا الاستعداد الفطريّ، فإذا نشأ وأصبح ينظر ويسمع ويشمّ ويلمس، نراه يحسّ بما حوله من الأشياء ويتأثّر بها التأثّر المناسب فتنفعل نفسه بها» فتنتقل معاني الأشياء الجزئيّة الخارجيّة إلى ذهنه من خلال حواسّه الظاهريّة، وينتزع منها مفهوماً كلّياً بمقايسة بعضها إلى بعض، فلابدّ من وجود الأشياء في الخارج لكي يحسّ بها، وينتزع منها مفاهيمها الكلّيّة، وهذا الكلام مناقضٌ لما ذكرتم من أنّه «قد يتصوّر العقل مفهوماً كلّياً صالحاً للانطباق على أكثر من واحدٍ من دون أن ينتزعه من جزئياتٍ موجودةٍ بالفعل، وإنّما يفرض له جزئيات يصحّ صدقه عليها» وهي جزئياتٌ مقدّرةٌ نفس أمريّة.

والبحث عن كيفيّة حصول الإنسان على مثل هذه المفاهيم الكلّيّة موكولٌ إلى محلّه في نظريّة المعرفة.

بل قد يمتنعُ وجودُ حتّى فردٍ واحدٍ له أي: للكلّي **مثل مفهوم «شريك الباري» ومفهوم «اجتماع النقيضين» ولا يضرُّ ذلك في كلّيّتِه**، بل استحالة وجود مصداقٍ للكلّي لا يضرّ بكلّيّة المفهوم.

وهذا أحد أقسام الكلّي بلحاظ امتناع أفراده، والقسم الآخر ما أشار إليه بقوله: **وقد لا يوجدُ له إلّا فردٌ واحدٌ ويمتنعُ وجودُ غيرِه، مثلُ مفهومِ «واجب الوجود»؛ لقيام البرهانِ على ذلك** فإنّه مفهومٌ كلّيٌّ قابلٌ للصدق على كثيرين، ولذا نحتاج بعد إثبات

---

(١) في ص٤٠.

وجوده تعالى إلى دليلٍ يدلّ على وحدانيّته.

ولكنّ العقلَ لا يمنعُ من فرض أفرادٍ لو وُجدت لصدقَ عليها هذا المفهومُ.

والدليل على كونه مفهوماً كلّياً: لو كان مفهومُ «واجب الوجود» جزئيّاً يمتنع صدقه على أكثر من واحد، لما كانت حاجةٌ إلى البرهانِ على التوحيد، وكفى نفسُ تصوّرِ مفهومِه لنفي وقوعِ الشركةِ فيه.

وعليه، فهذا الانحصارُ في فردٍ واحدٍ وهو واجب الوجود تعالى، إنّما كان بالبرهان، وليس من نفس المفهوم، لأنّ مفهومه كلّيٌّ لا يمتنع فرض صدقه على أكثر من واحد، فالانحصار إنّما جاء من قِبَلِ أمرٍ خارجٍ عن نفس المفهوم، لا أنّ نفسَ المفهومِ يمتنعُ صدقُه على أفرادٍ كثيرةٍ.

إذن، بمقتضى هذا البيانِ، لابدّ من إضافة قيد: «ولو بالفرض» في تعريفَي الجزئيّ والكلّيّ؛ وذلك لأنّ قولنا في تعريف الكلّي: «ينطبق على كثيرين» يوهم أنّه لكي يكون المفهوم كلّياً، لابدّ من وجود أفرادٍ كثيرةٍ ينطبق عليها بالفعل، مع أنّ بعض الكلّيات ليس لها إلّا فردٌ واحد، مثل مفهوم واجب الوجود تعالى، وبعضها يستحيل أن يكون له فردٌ أصلاً، مثل مفهوم شريك الباري.

فالجزئيُّ: «مفهومٌ يمتنعُ صدقُه على كثيرٍ ولو بالفرض»، والكلّيُّ: «لا يمتنعُ... ولو بالفرض».

تنبيه

ذكرنا في ما سبق: أنّ المفرد ينقسم إلى: كلمة، واسم، وأداة، فكلُّ واحدٍ من هذه الأقسام هل هو من المفاهيم الكلّيّة أم من المفاهيم الجزئيّة؟

أفاد المصنّف: أنّ الكلمة ـ الفعل ـ لمّا كانت مركّبةً من هيئةٍ ومادّةٍ، فتدلّ بهيئتها على مفهومٍ جزئيّ، فترجع إلى الأداة، وتدلّ بمادَّتها على مفهومٍ كلّي.

وأمّا الاسم، فبعضه من مصاديق المفاهيم الكلّيّة، كالإنسان، وأسماء الأجناس،

وبعضه من مصاديق المفاهيم الجزئيّة، مثل محمّد وعليّ، وبكر وخالد....

وأمّا الأداة ـ الحرف ـ فلمّا كانت موضوعةً للربط وليس لها معنىً مستقلٌّ حتّى يصحّ صدقه على كثيرين أو يمتنع ولو بالفرض، فكانت من المفاهيم الجزئيّة، وهذا ما ذكره المصنّف في التنبيه، فقال:

مداليلُ الأدواتِ كلُّها مفاهيمُ جزئيّةٌ، والكلماتُ ـ أي: الأفعال ـ بهيئاتها تدلُّ على مفاهيمَ جزئيّةٍ، وبموادِّها على مفاهيمَ كلّية تقبل الصدق على كثيرين **أمّا الأسماء فمداليلُها تختلفُ، فقد تكونُ كلّيةً كأسماء الأجناسِ، وقد تكونُ جزئيّةً كأسماء الأعلامِ وأسماءِ الإشارةِ والضمائرِ ونحوها** مثل الأسماء الموصولة وأسماء الاستفهام.

الجزئيّ الإضافيّ

بناءً على ما تقدّم، اتّضح معنى كلٍّ من الكلّي الحقيقيّ والجزئيّ الحقيقيّ، وفي المقام اصطلاحٌ آخر للجزئيّ، وهو: كلّ مفهومٍ إذا أضيف إلى مفهومٍ أوسع منه دائرةً، يكون جزئيّاً إضافيّاً، مثل قولنا: زيد حيوانٌ نامٍ جسمٌ مطلق، فإنّ زيداً جزئيٌّ حقيقيٌّ في نفسه، وجزئيٌّ إضافيٌّ؛ لاندراجه تحت مفهومٍ أوسع منه، وهو الحيوان، وكذا الحيوان جزئيٌّ إضافيٌّ بالنسبة إلى الجسم النامي... وسوف يأتي بيانه في محلّه. وبالتالي فإنّ الجزئيّ الإضافيّ قد يكون جزئيّاً حقيقيّاً، وقد يكون كلّياً كذلك.

الجزئيُّ الذي تقدّمَ البحثُ عنه يسمّى «الجزئيَّ الحقيقيَّ». يتّضح من هذا الكلام أنّ المصنّف رحمه الله يرى أنّ المفهوم قد يكون جزئيّاً حقيقيّاً، وقد يكون كلّياً حقيقيّاً، والحال أنّ المفهوم لا يكون جزئيّاً حقيقيّاً، كما تقدّم، لأنّ المفهوم بما هو لا يمتنع فرض صدقه على كثيرين في الذهن ولو كان من الأعلام الشخصيّة، مثل مفهوم محمّد، فإنّ معناه ـ الموجود في الذهن ـ الذي يشير إليه اللفظ، يبقى مفهوماً كلّياً أوسع دائرةً من «محمّد» الشخص الذي قد لا يكون له في الخارج إلّا فردٌ

واحد، لأنّ فرض عدم صدقه على أكثر من واحدٍ إنّما نشأ من كثرة القيود، مثل كونه ابن فلان، المولود في المدينة الفلانيّة، من العشيرة الفلانيّة... وهكذا باقي القيود التي تضيّق دائرة انطباقه إلّا على فردٍ واحد، ومع ذلك يبقى معناه جزئيّاً إضافيّاً بالإضافة لما فوقه.

وهنا اصطلاحٌ آخرُ للجزئيّ يقالُ له: «الجزئيُّ الإضافيُّ»؛ لإضافتِه إلى ما فوقه، ومع ذلك قد يكونُ كلّياً إذا كان أضيقَ دائرةً من كلّي آخرَ أوسعَ منه.

توضيحُه: إنّك تجدُ أنّ «الخطَّ المستقيمَ» مفهومٌ كلّيٌّ منتزَعٌ من عدّة أفرادٍ كثيرةٍ، وتجدُ أنّ مفهوماً كلّياً آخر له أفرادٌ كثيرةٌ في الخارج، أعني: **«الخطَّ المنحنيَ» أيضاً مفهومٌ كلّيٌّ منتزَعٌ من مجموعة أفرادٍ أخرى، فإذا ضممنا إحدى المجموعتين إلى الأخرى وألغينا ما بينَهما من الفروق،** بأن ألغينا الاستقامة من الكلّي الأوّل، والانحناء[1] من الكلّي الثاني، **ننتزعُ مفهوماً كلّياً أكثرَ سعةً من المفهومين الأوّلين، يصدقُ على جميع أفرادِهما.** فالخطّ المستقيم أو المنحني كلّيٌّ بالإضافة إلى ما تحته، وجزئيٌّ إضافيٌّ بالإضافة إلى ما فوقه **وهو مفهومُ «الخطّ». فهذا المفهومُ الثالثُ الكبيرُ نسبتُه إلى المفهومين الصغيرين، كنسبة كلٍّ منهما إلى أفراد نفسِه، فكما كان الفردُ من الصغير** مثل الفرد من الخطّ المستقيم أو الخطّ المنحني **بالإضافة إلى الصغير نفسِه جزئيّاً، فالكلّيُّ الصغيرُ** كمفهوم الخطّ المستقيم أو المنحني **أيضاً بالإضافة إلى الكلّي الكبيرِ** ـ مثل مفهوم الخطّ ـ **كالجزئيّ من جهة النسبة، فيسمّى «جزئيّاً إضافيّاً» لا بالحقيقة.** يعني: أنّه ليس جزئيّاً حقيقيّاً؛ **لأنّه في نفسه كلّيٌّ حقيقةً.**

وكذا الجزئيُّ الحقيقيُّ من جهة إضافتِه إلى الكلّي الذي فوقَه، يسمّى «جزئيّاً إضافيّاً».

وهكذا كلُّ مفهومٍ بالإضافة إلى مفهومٍ أوسعَ منه دائرةً يسمّى «جزئيّاً إضافيّاً».

---

(١) الانحناء والاستقامة من الكيفيّات الخاصّة بالكمّ المتّصل القارّ.

فزيدٌ مثلاً جزئيٌّ حقيقيٌّ في نفسه، وجزئيٌّ إضافيٌّ بالقياس إلى الحيوان، أو هو ممتنع الصدق على كثيرين، ولا تصيّره الإضافة خلاف ذلك، **وكذا الحيوانُ بالقياس إلى الجسم النامي، والجسمُ النامي بالقياس إلى مطلق الجسم،** وهو لا يمتنع فرض صدقه على كثيرين حتّى وإن كان جزئيّاً إضافيّاً؛ وذلك لأنّك علمت أنّ الجزئيّ الإضافيّ تارةً يكون جزئيّاً حقيقيّاً، وأخرى كلّياً كذلك، والأوّل ممتنع الصدق على كثيرين، فيما الثاني ليس كذلك.

إذن يمكنُ تعريفُ الجزئيِّ الإضافيّ بأنّه: «الأخصُّ من شيء» أو «المفهومُ المضافُ إلى ما هو أوسعُ منه دائرةً».

المتواطئ والمشكّك

ينقسمُ الكلّيُّ إلى المتواطئ والمشكّك؛ لأنّه قسّمنا ـ في ما سبق ـ الألفاظ إلى المترادفة والمتباينة، وذكرنا: أنّ التقسيم إنَّما هو للمعاني، ولكنّه يُنسب إلى الألفاظ لوجود الاتّحاد بينها وبين المعاني.

وتقسيم الكلّي في المقام إلى المتواطئ والمشكّك من هذا القبيل، فإنّ التواطؤ والتشكيك وصفان للمفهوم، مع أنّهما في الواقع يوصف بهما الفرد الخارجيّ.

والمتواطئ معناه المتوافق والمتساوي في الصدق على الأفراد، والمشكّك معناه غير المتّفق أو المتساوي كذلك.

توضيحه: لو كان عندك عشر ساعاتٍ مصنوعةٌ على شاكلةٍ واحدةٍ من دون وجود علامةٍ تميّز إحداها عن الأخرى، فممّا لا شكَّ فيه سوف تختلط عليك الأمور ولا يمكنك التفريق بين كلّ واحدةٍ منها، ومثل هذا يسمّى بالمتواطئ، ولو كان عندك عشرة أجسامٍ متّصفةٌ بالبياض بدرجاتٍ متفاوتةٍ في الشدّة والضعف، فمثل هذا يسمّى بالمشكّك.

ومن هنا يتّضح أنّهما وصفان للمصداق الخارجيّ، وليسا وصفين للمفهوم، إذ يستحيل أن يكون المفهوم مشكّكاً، وذلك لأنّه يؤدّي إلى التغيّر في الذاتيّات، والتغيّر في الذاتيّات يؤدّي إلى الخُلف، حيث ما فُرِضَ ذاتيّاً لا يكون ذاتيّاً. وإذ لا مفهوم مشكّك فلا معنى لقسمته إلى متواطئٍ ومشكّك؛ لأنّ التواطؤ والتشكيك فرع الاثنينيّة، و«لأنّ المفهوم الصادق على الفرد يصدق عليه صدقاً ذاتيّاً، ولا تشكيك في الذاتيّات».

بعبارةٍ أخرى: التواطؤ والتشكيك وصفان للأفراد الخارجيّة أوّلاً وبالذات،

ويُنسبان إلى المفهوم باعتبار أنّ له الحكاية عنها، فيسري وصف الفرد الخارجيّ إلى المفهوم، كما يسري حكم المفهوم إلى الألفاظ التي تحكي عنه، وقد تقدّم أنّ الألفاظ لا تختلف، وإنّما الاختلاف في المفاهيم، وبما أنّ الألفاظ حاكيةٌ عن المفاهيم فيُنسب الاختلاف إليها بالعرض كنسبة الشيء إلى غير ما هو موضوعٌ له.

فالتواطؤ والتشكيك وصفان للفرد الخارجيّ أوّلاً وبالذات، ويُنسبان إلى المفهوم ثانياً وبالعرض، كوصف الشيء بحال متعلّقه، من قبيل قولنا: زيدٌ أبوه قائم.

وعليه: المفهوم ـ بما هو مفهوم ـ لا يوصف بالشدّة والضعف، ولا يتّصف بالعلّة ولا بالمعلول، إلّا أنّه لمّا كان حاكياً عن المصداق الخارجيّ، يسري حكم المصداق إليه، كما يسري حكم الترادف والتباين إلى الألفاظ.

ومن هنا يتّضح الفرق بين تقسيم المفهوم إلى الكلّي والجزئيّ، وتقسيم الكلّي إلى المتواطئ والمشكّك، إذ على التقسيم الأوّل: الكلّي والجزئيّ يكونان وصفين للمفهوم، وعلى الثاني: المتواطئ والمشكّك يكونان وصفين للأفراد أوّلاً وبالذات، ويُنسبان إلى المفهوم ثانياً وبالعرض.

وجه تسمية المفهوم بالمتواطئ والمشكّك

يتّضح وجه التسمية من خلال ما نسوقه من أمثلة، فإنّك لو سمعت لفظ «نور» يتبادر إلى ذهنك مفهومٌ كلّيٌّ ينطبق على نور المصباح الذي درجته ٥٠، والمصباح الذي درجته ١٠٠، وكذلك ينطبق على نور الشمس، ونور الشمعة، فالنور له مراتب متفاوتةٌ في الشدّة والضعف، وهذا ممّا يوقعك في توهّم أنّ لفظ النور مشتركٌ لفظيّ، مع أنّه مشتركٌ معنويٌّ له مصاديق عديدةٌ متفاوتةٌ في الشدّة والضعف، وله معنىً واحدٌ هو الظاهر بنفسه المظهر لغيره من الأشياء.

فوجه تسمية المفهوم بالمتواطئ والمشكّك هو التوهّم في كون اللفظ مشتركاً لفظيّاً أو مشتركاً معنويّاً.

ثمّ إنّ المشكّك ينقسم إلى أقسامٍ كثيرة، منها:

١. التشكيك العامّي، وهو المبحوث عنه في علم المنطق.

٢. التشكيك الخاصّي.

٣. التشكيك الأخصّي.

وبتبع هذه الانقسامات، ينقسم المتواطئ أيضاً إليها.

وأيضاً للتشكيك أركانٌ أربعة:

الركن الأوّل: المفهوم ـ الكلّي ـ الموصوف بالمشكّك.

الركن الثاني: المصاديق التي ينطبق عليها المفهوم في الخارج.

الركن الثالث: جهة الاتّفاق بين الأفراد التي ينطبق عليها المفهوم في الخارج.

الركن الرابع: جهة افتراقٍ بين تلك المصاديق.

فإنّك لو قلت: «هذا الفرد مساوٍ لذاك الفرد في البياض» مثلاً، فلابدّ أن يكون بينهما جهة اتّفاق، ومقتضى قولك: «هذا وذاك» هو أن يكون بينهما جهة اختلافٍ وتفاوتٍ في الشدّة والضعف، فإنْ لم يكن بينهما جهة اتّفاق كالسكّر والملح فلا معنى للتشكيك بأن يقال: السكّر أشدّ حلاوةً من الملح، وهو واضح.

وعلى هذا يتّضح لنا: أنّ التشكيك المبحوث عنه في علم المنطق هو المعنى العامّي حيث تكون جهة الاشتراك مغايرةً لجهة الافتراق، وهو يختلف عن التشكيك الذي يُبحث عنه في علم الفلسفة.

وبيان ذلك: أنّك لو لاحظت جسمين أحدهما أشدّ بياضاً من الآخر كالثلج والقطن مثلاً، فإنّ جهة الاختلاف بينهما البياض وهو من الأعراض، وجهة الاتّفاق الجسميّة وهي من الجواهر، إذن فهما يختلفان في شيء، ويتّفقان في آخر، وبعبارةٍ أخرى: ما به الامتياز غير ما به الاتّفاق والاشتراك، بناءً على هذا يكون عامّياً. وهو التشكيك المبحوث عنه في علم المنطق.

وأمّا التشكيك الخاصّي، فهو ما كانت فيه جهة الاتّفاق وجهة الاختلاف

شيئاً واحداً، من قبيل الزمان كما في تقدُّم يوم الخميس على يوم الجمعة... فإنّ كلّ واحدٍ من المتقدّم والمتأخّر يشتركان في جهةٍ واحدةٍ وهي الزمان، ويختلفان من حيث التقدّم والتأخّر في الزمان أيضاً.

وأمّا التشكيك الأخصّي، فهو ما إذا كانت لمصاديق الكلّي جهة اتّفاقٍ وجهة اختلافٍ واحدة، كما في مراتب الوجود، حيث إنّ الوجود حقيقةٌ واحدةٌ مشكّكة، أي: ذات مراتب متفاوتةٍ بالشدّة والضعف، والتقدّم والتأخّر، حيث تمتاز المرتبة الشديدة بالشدّة مثلاً، وليست الشدّة هذه شيئاً مغايراً للوجود خارجاً عنه[1]، حيث ثبت في محلّه أنّ الوجود لا غير له[2]، وتشترك هذه المرتبة مع غيرها من المراتب بالوجود، إذن مفهوم الوجود وهو مشتركٌ معنويّ، بمعنى أنّه يحمل على كلّ ما يحمل عليه بمعنىً واحد[3]، له مصاديق متعدّدة، هذه المصاديق يشترك بعضها مع الآخر بالوجود، ويمتاز بعضها عن البعض بالوجود أيضاً، وبالتالي فما به الامتياز بين المصاديق عين ما به الاشتراك كذلك.

وبالجملة: إن كان ما به الاتّفاق والاختلاف شيئين، سُمّي التشكيك العامّي، وإن كان شيئاً واحداً سُمّي التشكيك الخاصّي، وإنْ كان ما به الاتّفاق والاختلاف والمصداق شيئاً واحداً سُمّي التشكيك الأخصّي، وهو المبحوث عنه في علم الفلسفة.

يقول المصنّف رحمه الله: **أوّلاً: إذا لاحظت كلّياً مثلَ الإنسانِ والحيوانِ والذهبِ والفضّة، وطبّقتَه على أفراده، فإنّك لا تجدُ تفاوتاً بين الأفراد في نفس صدقِ المفهومِ عليها،** كما قلنا: لا معنى لأن يكون المفهوم متواطئاً أو مشكّكاً، وأنّ التواطؤ لا

---

(١) بداية الحكمة: ص١٨.

(٢) المصدر السابق: ص٢٣.

(٣) المصدر السابق: ص١٢.

يكون إلّا بين الأفراد الكثيرة ولا أقلّ من أن يكونا اثنين كي يقال: هذا مساوٍ لذاك، وكذا المفهوم المشكّك كالبياض، فإنّ معناه هذا يختلف عن ذاك، لكنّ المفهوم واحد، فالتواطؤ والتشكيك بين الأفراد، إلّا أنّ المفهوم لمّا كان حاكياً عنها، وبينهما نحوٌ من الاتّحاد، فيسري حكم أحد المتّحدين إلى الآخر، ويحكم على المفهوم بالتواطؤ والتشكيك.

فزيدٌ وعمرٌو وخالدٌ ـ إلى آخر أفرادِ الإنسانِ ـ من ناحية الإنسانيّةِ سواءٌ، يعني من جهة صدق مفهوم الحيوان الناطق على كلّ واحدٍ منهم، **من دون أن تكونَ إنسانيّةُ أحدِهم أولى من إنسانيّةِ الآخرِ، ولا أشدَّ ولا أكثرَ، ولا أيَّ تفاوتٍ آخرَ في هذه الناحية.**

قد يشكل على المصنّف رحمه الله بأنّا نجد الناس يختلفون في إنسانيّتهم، فبعضهم يتربّع على قمّة الإنسانيّة، ويمثّل الإنسان الأكمل، كالنبيّ صلّى الله عليه وآله والأئمّة المعصومين عليهم السلام والبعض الآخر لا إنسانيّة له، شأنه شأن الوحوش الضارية لا همَّ له إلّا الولوغ في دماء الأبرياء، وهذا إنّما يدلّ على أنّ جوهر الإنسانيّة ظهر في أحدهما، ولم يظهر في الآخر، فكيف يكون أفراد الإنسان من ناحية الإنسانيّة سواء؟

أمّا مفهوم الإنسان الذي هو «حيوان ناطق» فيصدق على النحوين المذكورين على نحو التواطؤ، وأمّا التفاوت بينهما في شيءٍ آخر في مصداق الإنسانيّة، وهذا يكون واضحاً على ما ذهب إليه صدر المتألّهين قدّس سرّه من أنّ الإنسان جنسٌ تحته أنواع[1].

وإذا كانوا متفاوتين ففي نواحٍ أخرى غيرِ الإنسانيّة، كالتفاوت بالطول واللونِ والقوّةِ والصحّةِ والأخلاقِ وحسنِ التفكير... وما إلى ذلك من الجهات، فإنّ أولياء

---

(١) الحكمة المتعالية في الأسفار العقليّة الأربعة: ج٩، ص٢٠ وص٢٢٥.

الله لا يُعقل أن يختلفوا مع الطواغيت بالطول واللون والقوّة والصحّة والأخلاق وحسن التفكير فقط، بل يختلفون عنهم بالجوهر أيضاً، إذ جوهر رسول الله صلّى الله عليه وآله والأئمّة عليهم السلام وأولياء الله لا شكّ يختلف عن جوهر الطاغوت ومَن كان على شاكلته.

وكذا أفرادُ الحيوانِ والذهبِ ونحوِهما. ومثلُ هذا الكلّيُّ المتوافقةُ أفرادُه في مفهومِه، يسمّى «الكلّيَّ المتواطئ» أي: المتوافقةَ أفرادُه فيه، والتواطؤُ: هو التوافقُ والتساوي. هذا عطف تفسيرٍ لبيان أنّ التوافق هو التساوي.

ثانياً: إذا لاحظتَ كلّياً مثلَ مفهومِ البياضِ والعددِ والوجودِ.

التشكيك في الوجود تشمله الأقسام الثلاثة المتقدّمة، أعني التشكيك العامّي والخاصّي والأخصّي، والتشكيك بالبياض ليس كذلك، فكان على المصنّف رحمه الله أن لا يجعل جميع الأمثلة في عرضٍ واحد، اللّهمّ إلّا إذا كان نظره إلى القاعدة الكلّيّة في التشكيك دون المثال.

وطبّقتَه على أفراده، تجدُ ـ على العكس من النوع السابقِ ـ تفاوتاً بين الأفراد في صدق المفهومِ عليها، بالاشتداد أو الكثرةِ أو الأولويّةِ أو التقدّمِ ونحوها من أقسام التفاوت والتشكيك، وهي ستّة:

١. الأولويّة.

٢. الغنى والفقر.

٣. التقدّم والتأخّر.

٤. الشدّة والضعف.

٥. الزيادة والنقصان.

٦. الأكثريّة والأقليّة.

توضيحها: إنّ وجود العلّة أولى من وجود المعلول، وإنّ الحرارة للنار أولى لها من الحرارة في الماء، لأنّ حرارة النار ذاتيّةٌ وحرارة الماء بالغليان، وإنّ العلّة أغنى

من المعلول؛ لافتقاره إليها، والأب متقدّمٌ زماناً على وجود الابن، وضوء الشمس أشدّ من نور المصباح، والمتر الواحد أنقص كميّةً من المترين، والعدد عشرة أكثر من العدد واحد، والمائة أكثر من العشرة، والألف أكثر من المائة... وهكذا.

فنرى بياضَ الثلجِ أشدَّ بياضاً من بياض القرطاس، وكلٌّ منهما بياضٌ. وعددَ الألفِ أكثرَ من عدد المائة، وكلٌّ منهما عددٌ، ووجودَ الخالقِ أولى من وجود المخلوق، ووجودَ العلّةِ متقدّماً على وجود المعلولِ بنفس وجودِه لا بشيءٍ آخر، وكلٌّ منهما وجودٌ.

وهكذا الكلّيُّ المتفاوتةُ أفرادُه في صدق مفهومِه عليها، يسمّى «الكلّيَّ المشكّك»، والتفاوتُ يسمّى «تشكيكاً».

تمرينات

١. عيّن الجزئيّ والكلّي من مفاهيم الأسماء الموجودة في الأبيات التالية:

أ. مـا كلّ مـا يتمـنّى المـرءُ يدركـه   تجري الرياح بما لا تشتهي السفنُ

ب. هذا الذي تعرف البطحاء وطأته   والبيــت يعرفــه والحــلُّ والحـرمُ

ج. نحـن بمـا عنـدنا وأنـت بمـا   عنــدك راضٍ والــرأي مختلــف

٢. بيّن ما إذا كانت الشمس والقمر والعنقاء والغول والثريّا والجدي والأرض من الجزئيّات الحقيقيّة أو من الكلّيات، واذكر السبب.

٣. إذا قلت لصديقك: (ناولني الكتاب) وكان في يده كتابٌ ما، فما المفهوم من الكتاب هنا، جزئيٌّ أم كلّي؟

٤. إذا قلت لكُتُبيّ: (بعني كتاب القاموس)، فما مدلول كلمة القاموس، جزئيٌّ أم كلّي؟

٥. إذا قال البائع: (بعتك حقّةً من هذه الصبرة من الطعام) فما المبيع: جزئيٌّ أم كلّي؟

٦. عيّن المتواطئ والمشكّك من الكلّيات التالية: العالم. الكاتب. القلم. العدل.

السواد. النبات. الماء. النور. الحياة. القدرة. الجمال. المعدن.

٧. اذكر خمسة أمثلةٍ للجزئيّ الإضافيّ، واختر ثلاثةً منها من التمرين السابق.

الأجوبة

ج١:

الكلّي	الجزئيّ
ما: اسم موصول بمعنى الذي مع صلته يكون كلّياً، وذلك لأنّ مفهوم ما يتمنّاه المرء يصدق على كثيرين.	هذا الذي: حيث أشير إلى جزئيٍّ وهو الإمام عليّ بن الحسين عليه السلام
المرء، الرياح، السفن، ما عندنا: حيث يصدق على كثير.	البيت: المراد به البيت الحرام وهو جزئيّ.
ما عندك: حيث يصدق على كثير.	أمّا عندنا، وعندك، من دون (ما) فجزئيّتان.
الرأي: يصدق على كثيرين.	الحلّ؛ نحن؛ أنت: جزئيّ.

ج٢: مفهوم الشمس كما تقدّم كلّيٌّ وكذلك القمر إذا لم يكن اسم علمٍ للقمر الذي يستمدّ ضوءه من الشمس، وإلّا فمصاديق القمر كثيرة.

العنقاء، والغول، مفهومان كلّيان لا يمتنع فرض صدقهما على كثيرٍ، مع أنّه لم يوجد لهما فردٌ أو مصداق، وهذا لا يخدش بالكلّية كما سمعت.

الثريّا والجدي والأرض مفاهيم جزئيّةٌ لأنّها أسماء أعلامٍ لموجوداتٍ شخصيّة.

ج٣: إذا كان مراده، الكتاب الذي في يد الصديق، فهو جزئيٌّ، لأنّه يمتنع فرض صدقه على كثيرين.

ج٤: مدلول كلمة كتاب القاموس جزئيٌّ إذا كان اسماً لقاموسٍ معيّن، وإلّا فهو كلّي لا يمتنع فرض صدقه على القواميس المتداولة وغير المتداولة لو وجدت.

ج٥: المبيع كلّي؛ وذلك لأنّ حقّةً تصدق على كثيرين.

ج٦:

الألفاظ

المشكك	المتواطي
العلم، حيث إنّه درجات متفاوتة شدّةً وضعفاً.	القلم
الكاتب: إذا أريد به الذي يكتب في مجالات العلم والأدب، وإلّا فهو متواطي.	النبات
	الماء
العدل.	المعدن
السواد.	
النور.	
الحياة.	
القدرة.	
الجمال	

ج٧: الجزئيّ الإضافيّ:

١. الحجر بالنسبة للجسم المطلق.

٢. الفرس بالنسبة للحيوان.

٣. البياض بالنسبة للّون.

٤. الذهب بالنسبة للمعدن.

٥. شجر القطن بالنسبة للنبات.

وأمّا الثلاثة من التمرين السابق فهي:

١. السواد بالنسبة للّون.

٢. الماء بالنسبة للسائل.

٣. النبات بالنسبة للجسم النامي.

الفصل الثاني

المفهوم والمصداق

- العلاقة بين المفهوم والمصداق
- العنوان والمعَنْوَن أو دلالة المفهوم على مصداقه

العلاقة بين المفهوم والمصداق

تقدّم: أنّ المفهوم هو الصورة الذهنيّة الحاصلة عند العالم بها، وليس المراد منها الشكل الهندسيّ، فإنّك إذا سمعت لفظ «الماء» يتبادر إلى ذهنك مفهوم الماء ومعناه.

فالمفهوم: هو المعنى المتبادر إلى الذهن عند سماع اللفظ، ولهذا قال علماء الأصول: «التبادر من علامات الحقيقة» بمعنى: تبادر المعنى إلى الذهن مجرّداً عن كلّ قرينةٍ هو من علامات الحقيقة، أي: إنّ المعنى الذي يتبادر إلى الذهن هو المعنى الذي وُضع له هذا اللفظ.

والمصداق: هو حقيقة الشيء الذي يُنتزع منه المفهوم أو الصورة الذهنيّة، ولا يشترط أن يكون المصداق موجوداً في الخارج دائماً ليُنتزع منه المفهوم، بل قد لا يكون له وجودٌ إلّا في الذهن، ومع ذلك يُنتزع منه صورته الذهنيّة، مثل الكلّي الطبيعيّ، ومن مصاديقه الإنسان، إلّا أنّ مفهوم الإنسان لا وجود له إلّا في الذهن، وإنّما الموجود في الخارج: زيد وبكر وعمرو إلى آخر أفراد الإنسان، ولا يشترط أيضاً أن يكون للكلّي مصاديق خارجيّة، فإنّ بعض المصاديق يستحيل تحقّقها في الخارج، مثل مفهوم العدم، الذي هو مفهومٌ كلّيٌّ لا وجود له إلّا في الذهن.

وعلى هذا فـ**«المفهومُ»: نفسُ المعنى بما هو، أي نفسُ الصورةِ الذهنيّةِ المنتزعةِ من حقائق الأشياءِ** سواءً أكانت متحقّقةً في الخارج أم موجودةً في الذهن.

و**«المصداقُ»: ما ينطبقُ عليه المفهومُ** الأعمّ من الموجود في الخارج أو في الذهن، **أو حقيقةُ الشيءِ الذي تُنتزَعُ منه الصورةُ الذهنيّةُ (المفهوم).** فحقيقة الشيء ـ خارجيّةً كانت أو ذهنيّةً ـ تسمّى المصداق، ولهذا قُسّمت المعقولات على

مذهب المشهور إلى: معقولاتٍ أوّليّة، ومعقولاتٍ ثانويّة.

توضيح القسمين: إنّك إذا انتزعت مفهوماً من أفرادٍ خارجيّةٍ تشترك في حقيقةٍ واحدة، فذلك المفهوم المنتزع يسمّى معقولاً أوّلياً، لأنّك انتزعته من الموجود الخارجيّ، فإذا جعلت ذلك المفهوم مصداقاً وانتزعت منه مفهوماً آخر، سُمّي ذلك المفهوم المنتزع معقولاً ثانويّاً.

ومن هنا نقول: إنّ المعقولات المنطقيّة هي معقولاتٌ ثانويّة، مثل مفهوم الكلّي، فإنّه لا وجود له إلّا في الذهن، وقد انتُزع من مفهوم الإنسان مثلاً، الذي انتُزع أوّلاً وابتداءً من الخارج، وما في الخارج أمورٌ جزئيّةٌ ليس يصدق عليها عنوان المعقول، فهو المعقول أوّلاً، أي: لم يتوقّف تعقّله على معقولٍ سابقٍ، بخلاف مفهوم الكلّي، فإنّه لولا تعقّل مفهوم الإنسان وملاحظة إمكان صدقه على كثيرين، لما أمكن انتزاع مفهوم الكلّي منه.

فالصورةُ الذهنيّةُ لمسمّى «محمّد» مفهومٌ جزئيٌّ، أي: صورة الاسم الذي هو لفظٌ مسمّاه محمّد، مفهومٌ جزئيٌّ حقيقيّ، كما بيّناه سابقاً، **والشخصُ الخارجيُّ الحقيقيُّ مصداقُه.** فهنا لفظٌ ومفهومٌ ومصداق، والمفهوم: هو المعنى المتبادر إلى ذهن السامع عندما يسمع لفظ محمّد، فكما ينتقل الذهن إلى المعنى المعروف من النار عند سماع لفظها، كذلك ينتقل إلى معنى اللفظ عند سماع الاسم، والمعنى مفهومٌ كلّيٌّ ينطبق على المصداق الخارجيّ.

ومن هنا يتّضح ما في عبارة المصنّف قدّس سرّه من مسامحة، إذ يستحيل أن ينطبق أمرٌ ذهنيٌّ على شيءٍ خارجيّ، لأنّ أحدهما في عالم الذهن، والآخر في الخارج، فكلٌّ منهما في عالمٍ يختلف عن عالم الآخر.

والصورةُ الذهنيّةُ لمعنى الحيوانِ مفهومٌ كلّي، وأفرادُه الموجودةُ وما يدخلُ تحتَه من الكلّيات ـ كالإنسان والفرسِ والطيرِ ـ مصاديقُه. ومن هنا يتّضح أيضاً: أنّ المراد من المصداق هو الأعمّ من الخارجيّ والذهنيّ، بقرينة قوله «الإنسان» فإنّه

ـ كما تقدّم ـ مفهومٌ كلّيٌّ موجودٌ في الذهن، والموجود حقيقةً في الخارج أفراده.

والصورةُ الذهنيّةُ لمعنى «العدم» مفهومٌ كلّي، وما ينطبقُ عليه ـ وهو العدمُ الحقيقيُّ ـ مصداقُه... وهكذا. وقد تقدّم: أنّ العدم ليس له أيّ مصداقٍ في الخارج، وإنّما العقل يفرض له مصاديق يصدق عليها مفهوم العدم الكلّي، كعدم زيد، وعدم السمع....

لفتُ نظر

يُعرفُ من المثال الأوّلِ، وهو محمّد: أنّ المفهومَ قد يكونُ جزئيّاً كما يكونُ كلّياً، ويعرفُ من المثال الثاني، وهو الصورة الذهنيّة لمعنى الحيوان: أنّ المصداقَ يكونُ جزئيّاً حقيقيّاً وإضافيّاً. فالجزئيّ الحقيقيّ مثل: زيد ومحمّد، والإضافيّ، مثل: الحيوان، بالإضافة إلى ما فوقه من الأجناس المتوسّطة.

وعلى هذا، تبيّن: أنّ المصداق على قسمين: جزئيّ حقيقيّ خارجيّ، وإضافيّ، وهو الكلّي الموجود في عالم الذهن.

ويعرفُ من الثالث، وهو مثال الصورة الذهنيّة لمعنى العدم: أنّ المصداقَ لا يجبُ أن يكونَ من الأمور الموجودةِ والحقائقِ العينيّة، بل المصداقُ هو كلُّ ما ينطبقُ عليه المفهومُ وإن كان أمراً عدميّاً لا تحقّقَ له في الأعيان.

لا يخفى أنّ المراد من الأمر العدميّ: البطلان المحض، مثل شريك الباري تعالى، واجتماع النقيضين، ويبدو أنّ في تعبير المصنّف رحمه الله مسامحةً، لأنّ الأمر العدميّ يمكن أن يكون له مصاديق، ولا محذور فيه، مثل عدم الملكة، فإنّه من الأمور العدميّة ولكن له حظٌّ من الوجود، ومثل الماهيّة فإنّها من الأمور العدميّة لكنَّها ليست أمراً باطلاً محضاً.

العنوان والمَعْنوَن أو دلالة المفهوم على مصداقه

يعدّ هذا البحث من المباحث الدقيقة، وفيه اصطلاحاتٌ لها أهمّيةٌ كبيرة، وللتوضيح نقول:

إنّ مفهوم الإنسان ـ مثلاً ـ من المفاهيم الكلّية، فإذا أردت أن تحكم عليه بحكمٍ وتثبت له محمولاً، فإمّا أن تثبته له أوّلاً وبالذات، بأن تقول: الإنسان حيوان ناطق، وإمّا أن تثبته لمصاديقه سواءً كانت خارجيّةً أو ذهنيّةً أو مفترضة، نحو قولنا: العدم لا يُخبر عنه، فإنَّ العدم الذي لا يُخبر عنه هو مفهوم العدم بما هو حاكٍ وعنوانٌ للمصداق، والحكم بعدم الإخبار راجعٌ إلى المصاديق.

فإذا كان الملحوظ في الحمل هو المفهوم بما هو، كما في المثال الأوّل، يقال له: الحمل الأوّلي، وإذا كان الملحوظ في الحمل هو المفهوم الحاكي عن مصاديقه، كما في المثال الثاني، فيقال له: الحمل الشايع الصناعيّ.

ومن هنا يتّضح لنا: أنّ الحمل الأوّلي والشايع الصناعيّ قيدان لموضوع القضيّة، وأنّ الحكم في الحمل الأوّلي مقصورٌ على المفهوم بما هو معنىً موجودٌ في الذهن، وقد يتعدّاه إلى مصاديقه باعتباره حاكياً عنها، وكما لا يمكن الحكم على المفهوم من دون إحضار لفظه الحاكي عنه، باعتباره معنىً كلّياً، فكذلك الحكم على المصداق، فإنّ المصداق لا يمكن إحضاره لكي يحكم عليه إلّا بإحضار مفهومه الحاكي عنه.

فإنّك إذا أردت أن تحكم على موضوعٍ فحكمك تارةً يكون على مفهومه، وأخرى يكون على مصداقه من خلال مفهومه، فهنا للموضوع مصداقٌ ومفهومٌ ينطبق على المصداق، ولفظٌ حاكٍ عن المفهوم، وقد تقدّم أنّ الوجود اللفظيّ حاكٍ

عن الوجود الذهنيّ، والوجود الذهنيّ حاكٍ عن الوجود الخارجيّ. فإذا أردت أن تحكم على مفهوم الإنسان بقولك: الإنسان كلّي، فإنّ الكلّيّة وصفٌ للمعنى الموجود في الذهن وليست وصفاً للمصداق الخارجيّ، إذ لا يوجد في الخارج إلّا الجزئيّ الحقيقيّ الذي يمتنع فرض صدقه على كثيرين، فإذا أردت أن تحكم على المصاديق الخارجيّة بحكمٍ ما، كالضحك، تقول: كلّ إنسانٍ ضاحك، فإنّ «ضاحك» صفةٌ لكلّ فردٍ من أفراد الإنسان، وبدلاً من أن تقول: زيدٌ ضاحك، وعمرٌو ضاحك، وبكرٌ ضاحك... وهكذا إلى آخر الأفراد، تأتي بمفهومٍ كلّيٍّ وتحمله على الأفراد ـ على نحو القضيّة الموجبة الكلّيّة ـ التي كان المفهوم دليلاً عليها، ويقال للإنسان في المثال: الإنسان بالحمل الشايع.

الفرق بين الحمل الأوّلي والحمل الشايع

الفرق بين الحمل الأوّلي والحمل الشايع اللذين هما وصفان للموضوع، وبين الحمل الذاتيّ الأوَّلي والشايع الصناعيّ اللذين هما وصفان للحمل: أنّه في الحمل الأوَّلي يقدَّم الحمل على المحمول، فتقول ـ مثلاً ـ : الإنسان بالحمل الأوَّلي كلّي، ولا تقول: الإنسان كلّي بالحمل الأوّلي، بل الإنسان بالحمل الشايع جزئيّ؛ وذلك لأنّ الحمل الأوّلي وصفٌ للموضوع، والمراد من الإنسان في الحمل الشايع الصناعيّ مصاديقه وأفراده.

والحاصل: للحمل الأوّلي والحمل الشايع إطلاقان:

١. ما كانا وصفين للموضوع.

٢. ما كانا وصفين للحمل.

وذكر المصنّف المعنى الأوّل في المقام، وأمّا المعنى الثاني فسيأتي بيانه في بحث الكلّيات الخمسة، ونوجزه هنا، فنقول: المراد من الحمل الحكم، وهو كما يقتضي الاتّحاد بين الموضوع والمحمول في المفهوم، كذلك يقتضي المغايرة بينهما بجهةٍ من

الجهات، نحو: الإنسان حيوانٌ ناطق، فإنّ مفهوم الإنسان هو بعينه مفهوم الحيوان الناطق، إلّا أنّ المغايرة بينهما بالإجمال، أي: مفهوم الإنسان مجمل، ومفهوم الحيوان الناطق مفصّل، وهذا النوع من الحمل يسمّى الحمل الذاتيّ الأوّلي.

وأمّا الحمل الشايع الصناعيّ فهو الاتّحاد بين الموضوع والمحمول بالمصداق، والمغايرة بينهما بالمفهوم، نحو قولنا: الإنسان ضاحك، فإنّ مفهوم إنسان غير مفهوم ضاحك، إلّا أنّ كلّ ما صدق عليه الإنسان، صدق عليه الضاحك.

ففرقٌ بين الحمل الأوّلي والحمل الشايع في المقام، وبين الحمل الذاتيّ الأوّلي والشايع الصناعيّ اللذين يأتي البحث عنهما.

قال قدّس سرّه: **إذا حكمتَ على شيءٍ بحكم، قد يكونُ نظرُك في الحكم مقصوراً على المفهوم وحدَه.** المراد من المفهوم: الوجود الذهنيّ الحاكي عن الواقع الخارجيّ ـ كما ذكرنا ـ فإذا أردت أن تحكم على المفهوم **بأن يكونَ هو المقصودَ في الحكم، كما تقول: «الإنسانُ: حيوانٌ ناطقٌ».**

هذا المثال وإنْ كان صحيحاً إلّا أنّه قد يسبّب الوهم، لأنّ الموضوع بالحمل الذاتيّ الأوّلي يمكن أن يكون موضوعاً بالحمل الشايع، فكما يصحّ أن تقول: الإنسان بالحمل الأوّلي حيوانٌ ناطق، وتريد المفهوم، كذلك يصحّ أن تقول: الإنسان بالحمل الشايع حيوانٌ ناطق، وتريد المصاديق، وذلك لأنّ الإنسان بالحمل الأوّلي، أي: مفهوم الإنسان حيوانٌ ناطق، وكذلك الإنسان بالحمل الشائع ـ أي: مصاديقه ـ حيوانٌ ناطق، إذن فقد اتّحد حكم الإنسان مفهوماً ومصداقاً على مستوى الحمل الذي هو قيدٌ للموضوع، والمصنّف قدّس سرّه في معرض بيان حال الموضوع فيما لو كان المقصود بالحكم هو مفهومه لا مصداقه حيث يتوقّع الطالب أن يجد فرقاً بين نتيجة الحكم على مفهوم الموضوع وبين نتيجة الحكم على مصداقه، فيما هذا المثال لا يحقّق شيئاً من ذلك على صحّته وكماله.

والمثال الأنسب للمقام هو أن يقال: الإنسان بالحمل الأوّلي كلّي، أي:

مفهوم الإنسان، ومن المعلوم أنّ مفهوم الإنسان لا يمتنع فرض صدقه على كثيرين، وهو كلّي.

وأن يقال: الإنسان بالحمل الشائع جزئيّ، أي: مصداق الإنسان، كزيد، وعمرو، وخالد، فإن كلّاً من هؤلاء يمتنع فرض صدقه على كثيرين، فهو جزئيّ.

ثمَّ إنّ المثال المذكور أوّلاً لا يصلح مميّزاً بين الحملين اللذين هما قيدان للموضوع، كما عرفت، وكذلك لا يصلح للتمييز بين الحملين اللذين هما قيدان للمحمول، ولا الحملين اللذين هما قيدان للقضيّة، وهذا ما يمكن بيانه من خلال التالي:

الإنسان بالحمل الأوّلي	حيوان ناطق
الإنسان بالحمل الشائع	حيوان ناطق
الإنسان حيوان ناطق	بالحمل الذاتي الأوّلي

بخلاف المثال الذي ذكرناه:

الإنسان بالحمل الأوّلي	كلّي
الإنسان بالحمل الشائع الصناعيّ	جزئيّ
الإنسان ليس بكلّي	بالحمل الذاتيّ الأوّلي... طبعاً وليس بجزئيّ
الإنسان كلّي	بالحمل الشائع الصناعيّ

فيقالُ للإنسان حينئذٍ: الإنسانُ بالحمل الأوّلي. فالحمل هنا وصفٌ للموضوع.

وقد يتعدّى نظرُك في الحكم إلى أبعدَ من ذلك، بأن لا تريد أن تحكم على المفهوم وتنظر إليه نظرةً استقلاليّة، بل تنظر إليه نظرةً آليّةً لتحكم من خلاله على المصاديق، فتنظرُ إلى ما وراءَ المفهوم، بأن تلاحظَ المفهومَ لتجعلَه حاكياً لمصداقه ودليلاً عليه.

ليس المراد من المصداق الفرد الخارجيّ، بل المراد الأعمّ من كونه خارجيّاً،

أو ذهنيّاً وفرضيّاً، كما وضّحناه، **كما تقول: «الإنسانُ ضاحكٌ» أو «الإنسانُ في خسر»** فتحكم على أفراد الإنسان، **فتشيرُ بمفهوم الإنسانِ إلى أشخاصِ أفرادِه وهي المقصودةُ في الحكم، وليس ملاحظةُ المفهوم في الحكم وجعلُه موضوعاً إلّا للتوصّلِ إلى الحكم على الأفراد**؛ إذ لا يمكن إحضار المصاديق والحكم عليها إلّا بإحضار ما هو الحاكي عنها، وهو المفهوم. **فيسمّى المفهومُ حينئذٍ «عنواناً»، والمصداقُ «معنوَناً»، ويقال لهذا الإنسانِ: الإنسانُ بالحمل الشائع.**

ولأجل التفرقةِ بين النظرين، نلاحظُ الأمثلةَ الآتية.

قد يتخيّل من هذه الأمثلة التهافت والتناقض لأوّل وهلة، ولدى التدقيق يتّضح أنّها ليست كذلك.

١. إذا قال النحاةُ: «الفعلُ لا يُخبرُ عنه»، فقد يُعترضُ عليهم في بادئ الرأي، فيقال لهم: هذا القولُ منكم إخبارٌ عن الفعل، فكيف تقولون لا يُخبَرُ عنه؟ ومن المعلوم أنّه لا يشترط في الإخبار أن يكون بشيءٍ ثبوتيّ، بل قد يكون بشيءٍ سلبيّ، فالقول عن الفعل بأنّه لا يُخبر عنه، يلزم منه الإخبار؛ والجمع بين سلب الإخبار وثبوته، جمعٌ بين النقيضين وهو محال.

وأفاد المصنّف رحمه الله في الجواب: مرادنا من الفعل الذي حكم عليه بعدم الإخبار: الفعل بالحمل الشايع، لا الفعل بالحمل الأوّلي، أي: مفهوم الفعل، فإنّ مفهومه بالحمل الأوّلي لا يُخبر عنه.

بعبارةٍ أخرى: حكمنا على مصاديق الفعل من خلال المفهوم الحاكي عنها، ولم نحكم على المفهوم بما هو، فأثبتنا المحمول (لا يُخبر عنه) لجميع أفراد الفعل. ولذا قال المصنّف رحمه الله:

والجواب: إنّ الذي وقعَ في القضيّةِ مُخبَرَاً عنه، وموضوعاً في القضيّة هو مفهومُ الفعل، وهو الفاء والعين واللام، وهو ليس فعلاً بل اسم، فيمكن أن تسلب الفعليّة منه وتحكم على أفراده.

ولكن ليس الحكمُ له بما هو مفهومٌ بالحمل الأوّلي بل جُعلَ عنواناً وحاكياً عن مصاديقه وآلةً لملاحظتها، والحكمُ في الحقيقة أوّلاً وبالذات راجعٌ للمصاديق، نحو: ضربَ ويضربُ. ومن المعلوم أنّ الحدث على وزن (فَعَلَ يَفعَل) له أفرادٌ كثيرة. فمن غير المعقول أن يؤخذ كلّ فردٍ على حدة، ويقال: لا يُخبر عنه، فلابدّ من أن يكون للفعل مفهومٌ كلّيٌّ يحكم عليه، لكنّ الإشكال باقٍ لم يحلّ، فإنّ «ضَرَبَ» فِعْلٌ، فيقال فيه ما قيل أوّلاً: من أنّه لا يُخبر عنه، وهذا إخبارٌ فكيف لا يُخبر عنه؟

ويجاب عنه بما تقدّم، فإنّ الفعل الذي وقع موضوعاً في القضيّة هو مفهوم الفعل بالحمل الأوّلي بما هو حاكٍ عن المصداق الخارجيّ. فالفعلُ الذي له هذا الحكمُ حقيقةً، هو الفعلُ بالحمل الشايع، أي: مصداق الفعل. وبعبارةٍ أخرى يقال: الفعل بالحمل الأوّليّ (أي: مفهومه) يُخبر عنه، والفعل بالحمل الشائع (أي: مصداقه؛ كأكل، وشرب، ويلعب، وكُلْ) لا يُخبر عنه، فلا تناقض مع اختلاف جهة الحمل.

٢. وإذا قال المنطقيُّ: «الجزئيُّ يمتنعُ صدقُه على كثيرين» فقد يعترَضُ، فيقال له: الجزئيُّ يصدقُ على كثيرين. فإنّ زيداً ليس بجزئيّ وكذا بكر وخالد إلى آخر الأفراد، إذ يصدق على كلّ واحدٍ منهم أنّه إنسانٌ، فلا يمتنع فرض صدقه على الكثرة، فكيف يقال: إنّ الجزئيّ يمتنع فرض صدقه على كثيرين؟

والجواب: ليس المراد مفهوم الجزئيّ بالحمل الأوّلي، لأنّه بالحمل الأوّلي مفهومٌ كلّيٌّ لا يمتنع فرض صدقه على أكثر من واحد، بل المراد منه الجزئيّ بالحمل الشايع.

وعلى هذا فالجزئيّ بالحمل الأوّلي مفهومٌ كلّي، وبالحمل الشايع، أي: مصاديق الجزئيّ، لا تكون إلّا جزئيّة.

وربّما يتوهّم البعض أنّ ثمّة تهافتاً في كلام المصنّف رحمه الله عند تعرّضه لشروط التناقض تحت عنوان تنبيه، حيث يقول: «الجزئيّ جزئيّ» أي: بالحمل الأوّلي «الجزئيّ ليس بجزئيّ» أي: بالحمل الشايع الصناعيّ، فكيف يمكن الجمع بين قوله: الجزئيّ بالحمل الأوّلي كلّي، وبالحمل الشائع جزئيّ؟ وبين قوله في شروط التناقض: الجزئيّ

جزئيٌّ بالحمل الأوّلي الذاتيّ، وليس بجزئيٍّ بالحمل الشايع الصناعيّ؟

والجواب: لا تهافت في البين، لأنّه ذكر في المقام: أنّ الجزئيّ بالحمل الأوّلي كلّي، وذكر هناك: أنّ الجزئيّ جزئيٌّ بالحمل الأوّلي الذاتيّ، وفرقٌ بينهما؛ إذ الحمل الأوّلي في المقام قيدٌ للموضوع، وهناك قيدٌ للحمل.

وبالجملة: إنّ جمهور المنطقيّين لما اشترطوا وحدة الحمل في التناقض، وقالوا: «الجزئيّ جزئيٌّ بالحمل الأوّلي الذاتيّ، والجزئيّ كلّيٌّ بالحمل الشايع الصناعيّ»، جعلوا الحملين قيدين في الحمل لا قيدين في الموضوع، ولهذا نبّه عليه هناك، ولم ينبّه عليه هنا، باعتبار أنّ مقتضى القاعدة فيهما أن يكونا وصفين للموضوع.

لأنّ هذا الكتابَ جزئيٌّ، ومحمّدٌ جزئيٌّ، وعليٌّ جزئيٌّ، ومكّةُ جزئيٌّ، فكيف قلتم: يمتنعُ صدقُه على كثيرين؟

والجواب: مفهومُ الجزئيّ (أي: الجزئيُّ بالحمل الأوّلي): كلّيٌّ، لا جزئيٌّ. وهذا معناه: أنّ الحمل الأوّلي قيدٌ للموضوع وليس قيداً للحمل، **فيصدقُ على كثيرين، ولكنّ مصداقَه (أي: حقيقةَ الجزئيّ)** ومصاديقه كزيدٍ وعمرٍو وبكرٍ وهذا الكتاب، **يمتنعُ صدقُه على الكثير، فهذا الحكمُ بالامتناع للجزئيّ بالحمل الشايع، لا للجزئيّ بالحمل الأوّلي الذي هو كلّيّ.**

فقولنا: الجزئيّ يمتنع صدقه على الكثرة حكمٌ على مصاديقه بالحمل الشايع، وأمّا الجزئيّ بالحمل الأوّلي فهو كلّيٌّ لا يمتنع فرض صدقه على الكثرة.

٣. وإذا قال الأصوليّ: «اللفظُ المجملُ: ما كان غيرَ ظاهرِ المعنى» فقد يُعتَرضُ في بادئ الرأي، فيقالُ له: إذا كان المجملُ غيرَ ظاهرِ المعنى، فكيف جازَ تعريفُه، والتعريفُ لا يكونُ إلّا لما كان ظاهراً معناه؟

والجواب: المراد من المجمل بالحمل الشايع: مصداقه، وأمّا المجمل بالحمل الأوّلي فهو ظاهر المعنى، فـ**مفهومُ المجملِ (أي: المجملَ بالحملِ الأوّلي) مبينٌ ظاهرُ المعنى، لكنّ مصداقَه (أي: المجملَ بالحمل الشايعِ، كاللفظ المشتركِ المجرّدِ عن**

القرينة) غيرُ ظاهرِ المعنى. وهذا التعريفُ للمجملِ بالحمل الشايع. وهذا ما يمكن تلخيصه بالعبارة التالية:

المجمل بالحمل الأوّلي ظاهر، وبالتالي يجوز تعريفه.

المجمل بالحمل الشائع غير ظاهر، فلا يجوز تعريفه.

تمرينات

١. لو قال القائل: «الحرف لا يُخبَر عنه» فاعترض عليه: أنّه كيف أخبرت عنه؟ فبماذا تجيب؟

٢. لو اعترض على قول القائل: «العدم لا يُخبَر عنه» أنّه قد أخبرت عنه الآن، فما الجواب؟

٣. لو اعترض على المنطقيّ بأنّه كيف تقول: «إنّ الخبر كلامٌ تامٌّ يحتمل الصدق والكذب» وقولك «الخبر» جعلته موضوعاً لهذا الخبر، فهو مفردٌ لا يحتمل الصدق والكذب؟

٤. لو قال لك صاحب علم التفسير: «المتشابه محكم»، وقال الأصوليّ: «المجمل مبين»، وقال المنطقيّ «الجزئيّ كلّي» و«الكلّي غير موجودٍ بالخارج» فبماذا تفسّر كلامهم ليرتفع هذا التهافت الظاهر؟

٥. لو قال القائل: «العلّة والمعلول متضايفان. وكلّ متضايفين يوجدان معاً» وهذا ينتج: أنّ العلّة والمعلول يوجدان معاً. وهذه النتيجة غلطٌ باطل، لأنّ العلّة بالضرورة متقدّمةٌ على المعلول، فبأيّ بيانٍ تكشف هذه المغالطة؟

ومثله لو قال: الأب والابن متضايفان، أو المتقدّم والمتأخّر متضايفان، وكلّ متضايفين يوجدان معاً.

الأجوبة

ج١: الحرف بالحمل الأوّلي يُخبر عنه، وذلك لأنّ مفهوم الحرف اسم،

والاسم يُخبر عنه.

الحرف بالحمل الشايع لا يُخبر عنه، معناه: مصداق الحرف مثل: في، من، إلى... الخ.

ج٢: العدم بالحمل الأوّلي يُخبر عنه، أي: مفهوم العدم، العدم بالحمل الشايع لا يُخبر عنه، أي: مصداق العدم.

ج٣: الخبر بالحمل الأوّلي مفردٌ لا يصحّ وصفه بالصدق أو الكذب، والخبر بالحمل الشائع مركّبٌ يصحّ وصفه بالصدق أو الكذب. فلا تناقض.

ج٤: المتشابه بالحمل الأوّلي محكم، بينما بالحمل الشايع ليس بمحكم، أي: مفهوم المتشابه محكمٌ غير متشابه، وأمّا مصداقه فمتشابهٌ غير محكم.

الجزئيّ بالحمل الأوّلي ـ أي: مفهومه ـ كلّي، حيث لا يمتنع فرض صدقه على كثير، فزيدٌ جزئيّ، وهذا الفرس جزئيّ، وهذا المكان جزئيّ... الخ.

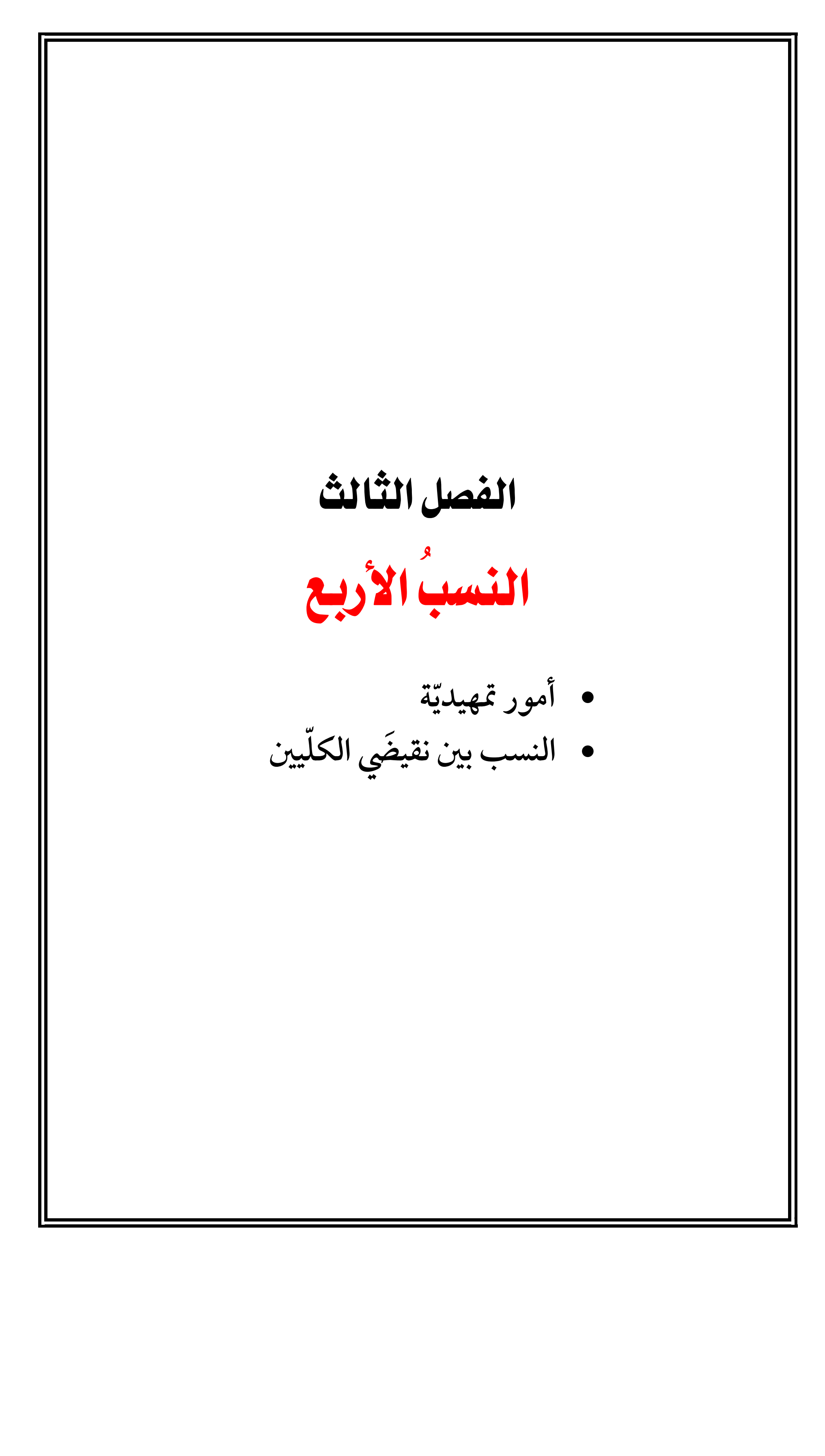
والجزئيّ بالحمل الشائع ـ أي: مصداقه ـ جزئيٌّ ليس الكلّي، حيث إنّ زيداً ـ وهو مصداقٌ للجزئيّ ـ لا يكون إلّا جزئيّاً.

الكلّي بالحمل الأوّلي ـ أي: مفهومه وعنوانه ـ غير موجودٍ في الخارج.

وأمّا الكلّي بالحمل الشائع ـ أي: مصداقه ـ موجودٌ في الخارج، ووجوده في الخارج إمّا بوجود أفراده ومصاديقه، أو يوجد الكلّي في الخارج، أي: في مرتبةٍ من مراتب الذهن بحيث تعدُّ خارجاً بالنسبة لمرتبةٍ أخرى، وذلك كقولنا: (الإنسان نوع بالحمل الشائع)، أي: الإنسان متّحدٌ مصداقاً ووجوداً مع النوع، والإنسان في مرتبةٍ من الذهن، والنوع في أخرى، الأولى خارجٌ بالنسبة إلى الثانية.

ج٥: العلّة والمعلول بالحمل الأوّلي متضائفان فهما معان، وأمّا العلّة والمعلول بالحمل الشائع فليس أمرهما كذلك، بل هناك تقدّمٌ وتأخّرٌ بينهما.

وكذلك الأمر بالنسبة للأب والابن، فهما معاً بالحمل الأوّلي، بينما ليسا كذلك بالحمل الشائع، فلا تهافت.



الفصل الثالث

النسبُ الأربع

- أمور تمهيديّة
- النسب بين نقيضَي الكلّيين

أمور تمهيديّة

قبل الدخول في بحث النسب الأربع نذكر أموراً ضمن نقاط :

النقطة الأولى: النسب الأربع إنّما تتصوّر بين المفهومين الكلّيين فقط، وأمّا بين المفهومين الجزئيّين فالنسبة بينهما التباين دائماً كالنسبة بين زيدٍ وعمرو. أمّا إذا نسبنا مفهوماً كلّياً إلى مفهومٍ جزئيّ، فقد تكون النسبة بينهما العموم والخصوص المطلق كالإنسان وزيد، وإذا نسبنا مفهوماً كلّياً إلى مفهومٍ كلّيٍّ آخر، فإمّا يكون بينهما نسبة التساوي، وإمّا تكون نسبة العموم والخصوص المطلق، وإمّا تكون نسبة العموم والخصوص من وجه، وإمّا تكون نسبة التباين.

النقطة الثانية: إنّ الحصر في النسب الأربع عقليٌّ وليس استقرائيّاً، لكي يمكن القول بإضافة نسبةٍ خامسة، على نحو حصر الماهيّة في قسمين لا ثالث لهما وهما الجوهر والعرض، باعتبار أنّ الماهيّة إن وجدت في الخارج، فإمّا توجد في موضوع، وإمّا توجد لا في موضوع، بخلاف تقسيم الجوهر إلى خمسة أقسام: النفس، والعقل، والجسم، والمادّة، والصورة، إذ الحصر في هذه الأقسام استقرائيّ، وكذا تقسيم العرض إلى الكمّ والكيف والأين والمتى والوضع والإضافة... الخ.

وإنّما ذكرنا حصرها بالأربع لدفع ما قد يتوهّم من إضافة نسبةٍ خامسة، وهي نسبة التباين الجزئيّ بين نقيضَي الأعمّ والأخصّ من وجه، كما سيأتي[1].

النقطة الثالثة: ذكرنا سابقاً في الباب الأوّل: أنّ اللفظ إذا قيس إلى ألفاظ، فإمّا تكون الألفاظ موضوعةً لمعنىً واحد، وهي المترادفة، وإمّا يكون كلّ واحدٍ منها موضوعاً لمعنىً مختصٍّ به، وهي الألفاظ المتباينة بحسب المفهوم.

---

(١) في ص٢٤٦، من المتن حسب هذا الكتاب.

ولا مجال للنسبة في القسم الأوّل، لأنّ ما صدق عليه مفهوم أحد اللفظين المترادفين يصدق عليه مفهوم مرادفه الآخر، وبعبارةٍ أخرى: النسبة إنّما تكون بين طرفين وهي مفقودةٌ على مستوى الترادف، إذ هي من نسبة الشيء إلى نفسه.

وإنّما وقع البحث في الألفاظ المتباينة في أنّه هل يوجد تداخلٌ مطلقٌ بين المصاديق، أم لا؟ وهل يوجد تداخلٌ جزئيٌّ من أحد الطرفين، أم من كليهما؟

توضيح ذلك: إنّ كلّ واحدٍ من الألفاظ المتباينة بحسب المفهوم موضوعٌ لمعنىً يخصّه ـ كما تقدّم ـ نحو قولنا: الثلج أبيض، فإنّ الثلج لفظٌ حاكٍ عن معنىً معيّنٍ له مصاديق في الخارج، وكذلك لفظ أبيض حاكٍ عن معنىً معيّنٍ له مصاديق في الخارج، وكلّ واحدٍ منهما مباينٌ للآخر من حيث تعدّد المعنى.

لكنّ المقصود من التباين في بحث النسب الأربع هو التباين من حيث المصداق، وهو لا يخلو من أحد احتمالاتٍ أربعة:

١. إمّا أن يكون تداخلٌ مطلقاً بين المصاديق، وهو نسبة التساوي.

٢. وإمّا أن لا يكون تداخلٌ بينها مطلقاً، وهو نسبة التباين.

٣. وإمّا أن يكون تداخلٌ جزئيٌّ من أحد الطرفين، وهو نسبة العموم والخصوص المطلق.

٤. وإمّا أن يكون تداخلٌ جزئيٌّ من الطرفين، وهو نسبة العموم والخصوص من وجه.

وعلى هذا، فالنسب بين المعاني المتباينة بحسب اجتماعها في المصداق وعدمه أربع: نسبة التساوي، والعموم والخصوص المطلق، والعموم والخصوص من وجه، والتباين.

النقطة الرابعة: الملاحظ من خلال ما تقدَّم: أنّ التباين صار قسماً، مع أنّه كان مقسماً، حيث إنّ مقسم النسب الأربع هو التباين بين المفهومين الكلّيين، وهذا لازمه قسمة الشيء إلى نفسه وإلى غيره، وهو محال، وذلك لأنّه يصيّر الشيء

قسيماً لنفسه، وهو محال.

ولبيان هذه اللوازم المتعدّدة لا بأس بعرض المخطّط التالي:

التباين

مساوٍ — عموم وخصوص مطلق — عموم وخصوص من وجه — تباين

أمّا المقسم وهو التباين، فلما علمت أنّ النسب الأربع إنّما تكون بين المفاهيم المتباينة ليس إلّا، وأمّا التباين الذي هو قسم، فهو وليد الحصر العقليّ الذي تمّت الإشارة إليه آنفاً، وممّا سوف يأتي في أبحاث القسمة: أنّ المقسم يحمل على كلّ الأقسام، فالكلمة التي تنقسم إلى اسمٍ وفعلٍ وحرفٍ عند النحويّين، تصدق على كلّ قسمٍ من أقسامها، فيقال مثلاً: الاسم كلمة، والفعل كلمة...، وكذلك سوف يأتي أنّ الأقسام متباينة، وأنّ القسم بالنسبة للآخر يكون قسيماً، فلا يصدق قسمٌ على آخر، فلا يقال: الاسم حرف، أو الحرف فعل.

بالعودة إلى ما نحن فيه، فإنّ التباين مقسم، وكذلك قسم، فإن قيل: وما الضير في ذلك؟

قلنا: لو كان التباين مقسماً لصدق على الأقسام، فيقال: التساوي تباين.

ولو كان قسماً لكان قسيماً للتساوي، فلا يقال عندها: التساوي تباين، أو التباين تساوٍ، ويصبح عندنا قضيّتان:

كلّ تساوٍ تباين.

لا شيء من التساوي بتباين.

سوف يأتي في بحث القضايا أنّهما متضادّان، وحكمهما أنّهما لا يصدقان معاً، إن صدقت إحداهما كذبت الأخرى.

ويمكن الجواب عنه بما حاصله: إنّ التباين الذي جعلناه مقسماً وبحثنا عنه في انقسام الألفاظ إلى المتباينة والمترادفة هو التباين بحسب المفهوم، والتباين

الذي جعلناه قسماً في المقام هو التباين بحسب المصداق، وبتطبيقٍ لطيفٍ لما ذكرناه في الحمل الأوّلي والحمل الشايع، نقول: التباين بالحمل الأوّلي مقسم، وبالحمل الشايع قسم. ولهذا قال المصنّف رحمه الله:

تقدّمَ في الباب الأوّلِ: انقسامُ الألفاظِ إلى مترادفةٍ ومتباينةٍ. والمقصودُ بالتباين هناك: التباينُ بحسب المفهوم. فلمّا وصفت الألفاظ بالمتباينة والمترادفة كان الوصف للمفهوم، وحيث إنّ اللفظ حاكٍ عن المفهوم، اتّصف بالترادف والتباين، أي: إنّ معانيها متغايرةٌ، وهنا سنذكرُ أنّ من جملة النسبِ التباينَ، والمقصودُ به: التباينُ بحسب المصداق.

فما كنّا نصطلحُ عليه هناك بالمتباينة، هنا نقسّمُ النسبةَ بينها إلى أربعةِ أقسام، لكن لا بما لها من مفهوم، بل بما لها من مصداق، وقسمٌ منها المتباينة؛ لاختلافِ الجهةِ المقصودةِ في البحثين، ولا محذور فيه؛ فإنّا كنّا نتكلّمُ هناك عن تقسيم الألفاظِ بالقياس إلى تعدّدِ المعنى واتّحادِه.

أمّا هنا (أي: في النسب الأربع) فالكلامُ عن النسبةِ بين المعاني لا بما هي، بل بما لها من مصاديق خارجيّة؛ باعتبار اجتماعِها في المصداق وعدمِه. ولا يُتصوّرُ هذا البحثُ إلّا بين المعاني المتغايرة؛ لأنّ المعنى إذا كان واحداً، كانت جميع مصاديقه واحدة، ولا معنى للسؤال: هل هي متداخلةٌ أم غير متداخلة؟

نعم، يصحّ ذلك إذا كان لمعنىً كلّيٍّ سنخٌ من المصاديق، ولمعنىً كلّيٍّ آخر سنخٌ آخر، وحينئذٍ يسأل: هل مصاديقهما متداخلةٌ أم لا؟ أي: المعاني المتباينةِ بحسب المفهوم؛ إذ لا يُتصوّرُ فرضُ النسبةِ بين المفهومِ ونفسِه، فنقول:

كلُّ معنىً إذا نُسبَ إلى معنىً آخرَ يغايرُه ويباينُه مفهوماً.

ذكرنا سابقاً: أنّ المفاهيم متباينةٌ بتمام ذواتها، فلا معنى لأن يقال: النسبة بينها التساوي أو العموم والخصوص المطلق، أو العموم والخصوص من وجهٍ أو التباين، لأنّها أحكامٌ للأفراد وليست للمفاهيم الكلّيّة.

وإذا كانت كذلك، فلماذا تنسب النسب الأربع إلى تلك المفاهيم؟

والجواب: إنّما نُسبت إليها بلحاظ حال الأفراد، نظير ما ذكرنا في الكلّي المتواطئ والمشكّك: أنّ التواطؤ والتشكيك إنّما هو للأفراد، ونُسب للمفاهيم لأنّها حاكيةٌ عن الأفراد.

وفي المقام قولنا: المفاهيم الكلّية إمّا متساويةٌ أو متباينةٌ أو بينها العموم والخصوص المطلق أو العموم والخصوص من وجه، إنّما نعني به المفاهيم المتباينة بحسب المصداق.

وعليه، فإذا نُسب معنىً إلى معنىً آخر يغايره:

فإمّا أن يشاركَ كلٌّ منهما الآخرَ في تمام أفرادِه، وهما المتساويان، مثل الإنسان والناطق. ولا يخفى أنّ الحصر في النسب الأربع عقليٌّ، كما تقدّم.

وإمّا أن يشاركَ كلٌّ منهما الآخرَ في بعض أفرادِه، وهما اللذان بينهما نسبةُ العمومِ والخصوصِ من وجه، مثل الطير والأسود.

وإمّا أن يشاركَ أحدُهما الآخرَ في جميع أفرادِه دون العكس، وهما اللذان بينهما نسبةُ العموم والخصوصِ مطلقاً، مثل: الإنسان والحيوان.

وإمّا أن لا يشاركَ أحدُهما الآخرَ أبداً، وهما المتباينان، مثل: الإنسان والحجر.

فالنسبُ بين المفاهيمِ أربعٌ: التساوي، والعمومُ والخصوصُ مطلقاً، والعمومُ والخصوصُ من وجهٍ، والتباين.

ثمّ اعلم أنّ نسبة التساوي بين المفهومين تنحلّ إلى موجبتين كلّيتين بحسب المصداق، نحو قولك: كلّ إنسانٍ ضاحك، فإنّ مفهوم كلٍّ من الإنسان والضاحك متساويان، فيمكن أن يقال: كلّ ضاحكٍ إنسان، وقولك: كلّ إنسانٍ مفكّر، فإنّ مفهوم كلٍّ منهما عين مفهوم الآخر، فيمكن أن يقال: كلّ مفكّرٍ إنسان، مع أنّ للإنسان تعريفاً وللمفكّر تعريفاً آخر، إلّا أنّ كلّاً منهما يشارك الآخر في تمام مصاديقهما، ولهذا صحّ تداخلهما بموجبتين كلّيتين.

١. نسبةُ التساوي، وتكونُ بين المفهومين اللذين يشتركان في تمام أفرادِهما، كالإنسان والضاحكِ؛ إذ يمكن أن نجعل منه موجبتين كلّيتين كما مرّ، فإنّ كلَّ إنسانٍ ضاحكٌ، وكلَّ ضاحكٍ إنسانٌ. ونقرّبُهما إلى الفهم بتشبيهِهما بالخطَّين المتساويين اللذين ينطبقُ أحدُهما على الآخرِ تمامَ الانطباق، ويمكن وضعُ نسبةِ التساوي على هذه الصورة: ب = ح، حرفان يرمز بهما إلى المفهومين المتساويين اختصاراً، كما هو المعروف في علم الرياضيّات، باعتبار أنّ هذه العلامةَ (=) علامةٌ على التساوي، كما هي في العلوم الرياضيّة، وتُقرأُ: يساوي. وطرفاها (ب، ح) حرفان يرمزُ بهما إلى المفهومين المتساويين.

٢. نسبةُ العمومِ والخصوصِ مطلقاً، وتكون بين المفهومين اللذين يكون أحدهما أعمّ من الآخر، وتنحلّ إلى قضيّتين إحداهما موجبةٌ كلّيةٌ بحسب الصدق الخارجيّ، والأخرى سالبةٌ جزئيّة، كالإنسان والحيوان، إذ تنحلّ إلى موجبةٍ كلّيةٍ بحسب الصدق الخارجيّ، فيقال: كلّ إنسانٍ حيوان، وسالبةٍ جزئيّة، فيقال: بعض الحيوان ليس بإنسان، أو: ليس كلّ حيوانٍ إنساناً، فتكون القضيّة من طرف المفهوم الأعمّ سالبةً جزئيّةً، ومن طرف مفهوم الأخصّ موجبةً كلّيةً بحسب الصدق الخارجيّ؛ ولذا قال: وتكونُ بين المفهومين اللذين يصدقُ أحدُهما على جميع ما يصدقُ عليه الآخرُ وعلى غيرِه، أي: غير ما يصدق عليه الآخر.

ويقال للأوّلِ: «الأعمُّ مطلقاً»، وللثاني: «الأخصُّ مطلقاً» كالحيوان والإنسانِ؛ فإنّ الحيوان يصدق على جميع ما يصدق عليه الإنسان وعلى غيره، فبحسب الصدق هنا قضيّةٌ موجبةٌ كلّية، وهي كلّ إنسانٍ حيوان، وهذا يعني أنّه يكون من طرف الأخصّ إيجابٌ كلّي، ومن طرف الأعمّ سلبٌ جزئيّ، فينحلّ إلى سالبةٍ جزئيّة، فيقال: بعض الحيوان ليس بإنسان، وإيجابٍ جزئيّ، فيقال: بعض الحيوان إنسان.

والمعدنِ والفضّةِ. أيضاً هنا موجبةٌ كلّيةٌ وسالبةٌ جزئيّة؛ فإنّ كلّ فضّةٍ معدن،

وبعض المعدن ليس بفضّة.

فكلُّ ما صدقَ عليه الإنسانُ يصدقُ عليه الحيوان، ولا عكس. فإنّه يصدقُ الحيوانُ بدون الإنسان. وكذا الفضّةُ والمعدن.

ونقرّبُهما إلى الفهم بتشبيهِهما بالخطّين غيرِ المتساويين، وانطبقَ الأكبرُ منهما على تمام الأصغرِ وزادَ عليه. ويمكنُ وضعُ هذه النسبةِ على الصورة الآتية: ب > ح؛ باعتبار أنّ هذه العلامةَ (>) تدلُّ على أنّ ما قبلَها أعمُّ مطلقاً ممّا بعدها، وتُقرأُ: «أعمُّ مطلقاً من» كما تُقرأُ في العلوم الرياضيّةِ: «أكبرُ من» ويصحُّ أن نقلبَها ونضعَها على هذه الصورة: (ح < ب)، وتُقرأُ: «أخصُّ مطلقاً من» كما تُقرأُ في العلوم الرياضيّةِ: «أصغرُ من»؛ فتدلُّ على أنّ ما قبلَها أخصُّ مطلقاً ممّا بعدها.

٣. نسبةُ العمومِ والخصوصِ من وجهٍ، وتكون بين المفهومين اللذين يجتمعان في بعض أفرادهما، ويفترق كلٌّ منهما عن الآخر في أفرادٍ تخصّه، ولا يكون بين الطرفين إيجابٌ ولا سلبٌ كلّيان، بل يكون إيجابٌ وسلبٌ جزئيٌّ في كلّ واحدٍ منهما، مثل الطير والأسود، فإنّه يصحّ أن يقال: بعض الطير أسود، وبعض الطير ليس بأسود، وبعض الأسود طير، وبعض الأسود ليس بطير، فتنحلّ نسبة العموم والخصوص من وجهٍ إلى جزئيّتين موجبتين، وجزئيّتين سالبتين، ولهذا قال:

وتكونُ بين المفهومين اللذين يجتمعان في بعض مصاديقِهما، ويفترقُ كلٌّ منهما عن الآخرِ في مصاديقَ تخصُّه، كالطير والأسوَد، فإنّهما يجتمعان في الغراب مثلاً؛ لأنّه طيرٌ وأسود، ويفترقُ الطيرُ عن الأسود في الحَمام الأبيض مثلاً أو غير الأسود، لأنّ الحمام قد يكون أسود، وذكر هذا القيد «الأبيض» لابدّ منه، ولعلّه سقط سهواً. والأسودُ عن الطيرِ في الصوف الأسودِ مثلاً. ويقال لكلٍّ منهما أعمُّ من وجهٍ، وأخصُّ من وجهٍ.

ونقرّبُهما إلى الفهم بتشبيههما بالخطّين المتقاطعين ـ هكذا (×) ـ يلتقيان في نقطةٍ مشتركةٍ، ويفترقُ كلُّ منهما عن الآخر في نقاطٍ تخصُّه. ويمكن وضعُ النسبةِ

على الصورةِ الآتية: ب × حـ. أي: بين (ب، حـ) عمومٌ وخصوصٌ من وجهٍ.

٤. **نسبةُ التباينِ**، وتكون بين المفهومين اللذين لا يجتمع أفراد أحدهما مع الآخر في الصدق أبداً، ويكون بينهما سلبٌ كلّيٌّ من الطرفين، مثل الإنسان والحجر، فإنّ الإنسان يستحيل أن يصدق على أيّ موردٍ يصدق عليه الحجر، وكذلك الأمر بالنسبة إلى الحجر، فإنّه لا يصدق على أيّ موردٍ من الموارد التي يصدق فيها الإنسان؛ ولذا تصدق في المقام سالبتان كلّيتان فيقال: لا شيء من الإنسان بحجر، ولا شيء من الحجر بإنسان، ولهذا قال:

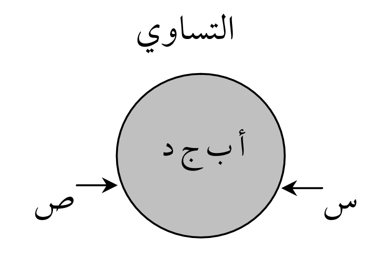
وتكونُ بين المفهومين اللذين لا يجتمعُ أحدُهما مع الآخر في فردٍ من الأفراد أبداً. وأمثلتُه جميعُ المعاني المتقابلةِ التي تقدّمت في بحثِ التقابلِ، وكذا بعضُ المعاني المتخالفةِ مثلُ الحجرِ والحيوان. ونشبّهُهما بالخطّين المتوازيين اللذين لا يلتقيان أبداً مهما امتدّا. ويمكن وضعُ التباينِ على الصورةِ الآتية: ب // حـ. أي: إنّ ب يباين حـ.

يمكن تلخيص النسب الأربع على النحو التالي:

إنّ نسبة التساوي إيجابٌ كلّيٌّ من الطرفين، وتقابلها نسبة التباين، وهي سلبٌ كلّيٌّ من الطرفين. ونسبة العموم والخصوص مطلقاً إيجابٌ كلّيٌّ من طرف الأخصّ، وسلبٌ جزئيٌّ من طرف الأعمّ. ونسبة العموم والخصوص من وجهٍ إيجابٌ وسلبٌ جزئيٌّ في كلّ واحدٍ من الطرفين.

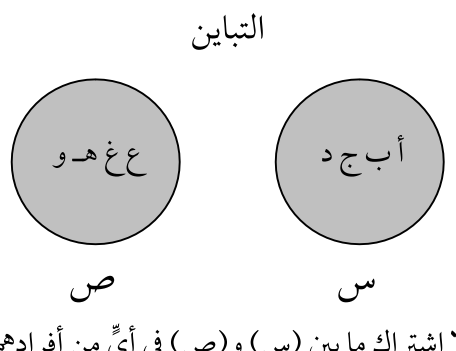
ونستطيع أن نرمز للتساوي بدائرتين متساويتين تنطبق إحداهما على الأخرى، ونرمز للتباين بدائرتين متقابلتين لا تنطبق إحداهما على الأخرى أبداً، ونرمز للعموم والخصوص مطلقاً بدائرةٍ كبيرةٍ في وسطها دائرةٌ صغيرة، وللعموم والخصوص من وجهٍ بدائرتين متقاطعتين في قوسٍ من الدائرة، وهو أوضح ممّا ذكره المصنّف من الرموز، وفيما يلي رسمٌ توضيحيٌّ لدوائر النسب الأربع:

التساوي



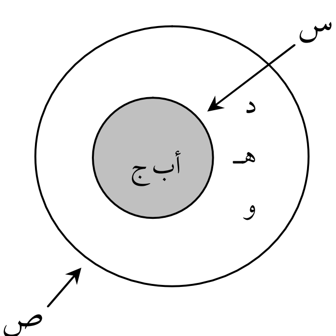
كلّ ما يصدق عليه (س) يصدق عليه (ص) وبالعكس.

التباين



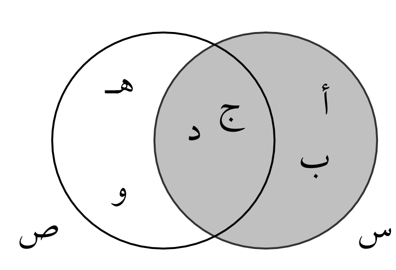
لا اشتراك ما بين (س) و(ص) في أيٍّ من أفرادهما فلا تصدق (س) على أيّ من أفراد (ص) ولا (ص) على أيّ من أفراد (س)

العموم والخصوص مطلقاً



كلّ فرد تصدق عليه (س) تصدق عليه (ص) ولا عكس، حيث تصدق (د) في (ص) ولا تصدق (س)

العموم والخصوص من وجه



تصدق كلّ من (س) و(ص) على ج، د لكن (س) تصدق على أ، ب، دون (ص) و(ص) تصدق على هـ، و دون (س)

النسب بين نقيضَي الكلّيين

كلّ ما تقدّم من ثبوت النسب الأربع بين كلّ مفهومين كلّيين، يكون بين نقيضيهما أيضاً، لأنّ نقيض الكلّي كلّيٌّ أيضاً. وقد تقدّم أنّ النسب الأربع تعمّ ما إذا كان الكلّيان موجبين أو سالبين.

وعلى هذا، فإذا نسبنا نقيضَي الكلّيين المتساويين مثلاً، فهل يكون بينهما نسبة التساوي أم غيرها من النسب الباقية؟

توضيحه: إذا قلت: كلُّ إنسانٍ مفكِّر، فإنّ نقيض الإنسان: لا إنسان، ونقيض المفكّر: لا مفكّر، فهل النسبة بين هذين النقيضين التساوي أو العموم والخصوص المطلق أم العموم والخصوص من وجهٍ أم التباين؟ إذ لا يعقل أن لا يكون بينهما إحدى هذه النسب؛ لما تقدّم من أن الحصر في النسب الأربع حصرٌ عقليّ؛ وأنَّ بين كلِّ مفهومين كلّيين إحدى النسب المذكورة.

قد يقال: لماذا يُبحث عن التناقض هنا، مع أنّ البحث سوف يأتي عنه وعن الوحدات الثماني التي تشترط فيه؟

والجواب: إنّ التناقض تارةً يكون في التصوّرات، وأخرى في التصديقات، ومن المعلوم أنّ الكلّيات من الأمور التصوّريّة، والبحث عن التناقض وشروطه من الأمور التصديقيّة، فلا يغني البحث هناك في التناقض عن البحث في النسبة بين نقيضَي الكلّيين، ولا تهافت بين جهتَي البحث؛ لاختلافهما، فـ**كلُّ كلّيين بينهما إحدى النسبِ الأربع، لابدَّ أن يكونَ بين نقيضيهما أيضاً نسبةٌ من النسب، كما سيأتي**. فلا إنسان مثلاً كلّي، ولا حيوان كلّيٌّ أيضاً، فلابدّ أن يكون بينهما إحدى النسب الأربع كما كانت نسبةٌ بين أصلهما أعني: (إنسان) و(حيوان).

ولتعيين النسبةِ يحتاجُ إلى إقامةِ برهان، لأنّ تعيين النسبة ليس من الأمور البديهيّة، بل هو من الأمور النظريّة التي تحتاج إلى إقامة البرهان، فعندما ندّعي أنّ النسبة بين إنسانٍ ومفكّرٍ هي التساوي، ندّعي أيضاً النسبة نفسها بين نقيضيهما، أعني: لا إنسان يساوي لا مفكّر.

والبرهان عليه: هو أن نبطل جميع النسب الثلاث الباقية؛ لما تقدّم منْ أنّ الحصر بين النسب الأربع حصرٌ عقليّ، ومع بطلانها يتعيّن أن تكون النسبة بينهما نسبة التساوي.

وطريقةُ البرهانِ التي نتّبعُها هنا تُعرفُ بـ«طريقة الاستقصاء» أو طريقةِ الدورانِ والترديد ـ وسيأتي ذكرُها في مبحث «القياس الاستثنائيّ» ـ وهي أن تفرضَ جميعَ الحالاتِ المتصوّرةِ للمسألة وتحصرها بالحصر العقليّ وليس بالحصر الاستقرائيّ، لأنّك مهما استقرأت الحالات، لا يمكنك حصرها بعددٍ معيّن، فربّما تبقى حالاتٌ لم تستقرئها، بخلاف الحصر العقليّ، إذ تستقصي به جميع الحالات المتصوّرة ولا تشذّ منها واحدة، **ومتى ثبتَ فسادُها جميعاً عدا واحدةٍ منها، فإنّ هذه الواحدةَ هي التي تنحصرُ المسألةُ بها وتثبتُ صحّتُها.**

فلنذكر النسبةَ بين نقيضَي كلِّ كلّيّين مع البرهانِ، فنقول:

١. **«نقيضا المتساويين متساويان أيضاً»** مثاله: الإنسان والمفكّر، فإنّهما متساويان من حيث المصاديق، ونقيضاهما متساويان أيضاً، إذ كلّ ما يصدق عليه لا إنسان يصدق عليه لا مفكّر وبالعكس.

ولإثباته نقول: المفروض أنّ الإنسان يساوي المفكّر. ونرمز لهما هكذا:

ب = حـ

والمدّعى: أن لا إنسان يساوي لا مفكّر. ونرمز لهما هكذا:

لا ب = لا حـ

ولكي نثبت صحّة هذه النسبة لابدّ من إطلال باقي النسب، بأن نقول:

لو لم يكن: لا ب = لا حـ، لكان بينهما إمّا نسبة التباين، وإمّا العموم والخصوص المطلق، وإمّا العموم والخصوص من وجه، وعلى جميع هذه التقادير لابدّ من أن يوجد موردٌ واحدٌ يصدق فيه أحد النقيضين دون الآخر، ففي التباين لابدّ أن يصدق لا ب من دون لا حـ، وفي العموم والخصوص المطلق إذا صدق لا ب لا يصدق لا حـ في بعض الموارد، وفي العموم والخصوص من وجهٍ إذا صدق لا ب صدق لا حـ في بعض الموارد وفي بعضها يصدق من دون لا حـ وفي بعضها يصدق لا حـ من دون لا ب. وتوضيح ذلك أن نقول:

لو لم يكن: لا ب = لا حـ وكان لا ب// لا حـ، لصدق: لا ب دون لا حـ، وذلك مقتضى الكلّيين المتباينين، فإذا صدق (لا ب) ولم يصدق (لا حـ) لصدق (لا ب) مع (حـ) نقيض (لا حـ)، وإلّا لارتفع النقيضان، حيث صدق (لا ب) على شيء، ولم يصدق عليه (لا حـ) و(حـ) وهما نقيضان، ومن المعلوم أنّ ارتفاع النقيضين محال.

إذن لابدّ من أن يصدق (حـ) مع (لا ب)، وإذا صدق (حـ) مع (لا ب) فإنّه لا يصدق مع نقيضه (ب)، وذلك لاستحالة اجتماع النقيضين (لا ب) و(ب)، إذن يصدق (حـ) دون (ب) و(ب) دون (حـ)، وهو خلف الفرض، حيث فرضنا أنّهما متساويان، والمتساويان يصدق أحدهما كلّما صدق الآخر، والذي أدّى إلى الخلف هو فرضنا أنّ النسبة بين نقيضَي المتساويين هي نسبة التباين الكلّي، إذن ليس صحيحاً أنّ لا ب // لا حـ.

وكذلك الأمر لو قيل أنّ النسبة بين (لا ب) و(لا حـ) اللذين هما نقيضا (ب) و(حـ) المتساويين هي نسبة العموم والخصوص المطلق، أي: لا ب < لا حـ أو (لا حـ) > (لا ب) فإنّ (لا ب) وهو الأعمّ قد يصدق ولا يصدق (لا حـ) الذي هو الأخصّ، وذلك لأنّه إذا صدق الأعمّ قد يصدق الأخصّ، وقد لا يصدق، فالحيوان، وهو الأعمّ من الإنسان، قد يصدق ولا يصدق الإنسان، كما

لو صدق الحيوان على الفرس، فإذا صدق (لا ب) الأعمّ ولم يصدق (لا حـ) الأخصّ، فإنّه يصدق مع نقيضه (حـ)، إذن صدق (لا ب) مع (حـ)، وذلك لامتناع ارتفاع النقيضين، وإذا كان الأمر كذلك فإنّ (حـ) الذي صدق مع (لا ب) لا يصدق مع نقيضه (حـ)، إذن صدق (ب) ولم يصدق (حـ) وهو خلفٌ سببه فرضنا أنّ النسبة بين (لا ب) و(لا حـ) نقيضَي (ب) و(حـ) المتساويين هي نسبة العموم والخصوص المطلق بحيث يكون (لا ب) أعمّ من (لا حـ) وكذلك الأمر فيما لو كان (لا حـ) هو الأعمّ.

وكذلك لو فرض أنّ النسبة بين (لا ب) و(لا حـ) هي نسبة العموم والخصوص من وجه، فإنّ (لا ب) يصدق في موردٍ لا يصدق فيه (لا حـ)، وبالتالي سيصدق مع (حـ) نقيضه؛ لاستحالة الارتفاع، وإذا صدق (لا ب) مع (حـ) فإن (حـ) لن يصدق مع نقيض (لا ب) الذي هو (ب)، وذلك لاستحالة الاجتماع، إذن صدق (حـ) ولم يصدق (ب) وهو خلف التساوي المفروض بينهما، وكذلك الحال لو فرض صدق (لا حـ) فإنّه سوف يصدق في موردٍ لا يصدق فيه (لا ب)، وبالتالي يصدق (ب) لاستحالة الارتفاع، وإذا صدق (ب) مع (لا حـ) فإنّه لا يصدق مع (حـ) نقيضه، وذلك لاستحالة الاجتماع، إذن صدق (ب) دون (حـ) وهو خلف التساوي المفروض بينهما.

إذن، لو لم يكن: لا ب = لا حـ لصدق: لا ب بدون لا حـ، بمعنى أن يكون مورد واحد إمّا بنحو التباين الكلّي، أو العموم والخصوص المطلق، أو العموم والخصوص من وجه، وإذا تحقّق لا ب بدون لا حـ، فلابدّ من أن يتحقّق (حـ) لأنّه نقيض (لا حـ) والنقيضان لا يرتفعان، **أي: إنّه إذا كان «الإنسان» يساوي «الناطق»، فإنّ «لا إنسان» يساوي «لا ناطق».** وهذا هو المدّعى.

وللبرهان على ذلك نقول:

المفروضُ أنّ ب = حـ أي: الإنسان يساوي الناطق.

والمدّعى أنّ لا ب = لا حـ أي: لا إنسان يساوي لا ناطق.

البرهان: لو لم يكن: لا ب = لا حـ

لكان بينهما إحدى النسبِ الباقيةِ وهي نسبة التباين الكلّي والعموم والخصوص المطلق والعموم والخصوص من وجه.

وعلى جميع التقاديرِ لابدّ أن يصدقَ أحدُهما بدون الآخرِ في الجملة، أي: يصدق أحدهما (لا ب) مثلاً بدون الآخر (لا حـ) إجمالاً، سواءً كان صدقه بنحو التباين الكلّي، أو بنحو العموم والخصوص المطلق، أو بنحو العموم والخصوص من وجه.

فمن دون أن يُعيّن انفكاك أحد الطرفين عن الآخر ـ في جميع الموارد كما في التباين الكلّي، أو يختصّ في بعض الموارد بطرفٍ بخصوصه كما في العموم والخصوص المطلق، أو بالطرفين كما في العموم والخصوص من وجه ـ يتّضح القول بأنّه لو لم يكن: لا ب = لا حـ؛ لصدق أحدهما إجمالاً بدون الآخر.

فلو صدقَ: «لا ب» بدون «لا حـ»، أي: لو صدق: لا إنسان بدون لا ناطق، فلابدّ أن يصدق ناطق لأنّه نقيض لا ناطق، والنقيضان لا يرتفعان، كما قال: لصدقَ: «لا ب» مع «حـ»، لأنّ النقيضين لا يرتفعان، فينفكّ لا إنسان عن لا ناطق.

ولازمُه أن لا يصدقَ «ب» مع «حـ» لأنّ النقيضين لا يجتمعان؛ لأنّه إن صَدَقَ لا إنسان مع ناطق، فيستحيل أن يصدق إنسان مع ناطق، لكنّه تقدّم أنّ إنسان يصدق في كلّ موردٍ يصدق عليه ناطق وبالعكس، وذلك لأنّنا فرضنا التساوي بينهما، فما فرضناهما متساويين ليسا كذلك، والذي أدّى إلى الخلف هو فرضنا أن لا تساوي بين (لا ب) و(لا حـ).

وعلى هذا، فلو لم تكن نسبة التساوي بين نقيضَي المتساويين للزم إمّا ارتفاع النقيضين وإمّا اجتماعهما وإمّا خلاف الفرض، وجميع ذلك محال، كما قال المصنّف:

وهذا خلافُ المفروضِ وهو: ب = حـ

وعليه فلا يمكن أن يكونَ بين «لا ب»، و«لا حـ» من النسب الأربع غيرُ التساوي، فيجبُ أن يكونَ: لا ب = لا حـ. وهو المطلوب.

٢. «نقيضا الأعمِّ والأخصِّ مطلقاً بينهما عمومٌ وخصوصٌ مطلقاً»، ولكن على العكس، أي: إنّ نقيضَ الأعمِّ أخصُّ ونقيضَ الأخصِّ أعمُّ.

توضيحه: تقدّم أنّ النسبة بين الإنسان والحيوان عمومٌ وخصوصٌ مطلقاً، فكلّ إنسانٍ حيوان، وليس كلّ حيوانٍ إنساناً، والنسبة بين نقيضيهما إمّا أن تكون نسبة التساوي، وإمّا التباين، وإمّا العموم والخصوص المطلق وإمّا العموم والخصوص من وجه.

والمدّعى: أنّ النسبة بينهما عمومٌ وخصوصٌ مطلقاً لكن بالعكس، أي: يكون نقيض الأعمّ (وهو لا حيوان) أخصّ، ونقيض الأخصّ (وهو لا إنسان) أعمّ، فإنّ البقر مثلاً يصدق عليه لا إنسان ولا يصدق عليه لا حيوان، فيكون لا إنسان أعمّ مطلقاً ـ وكان في الأصل أخصّ من الحيوان ـ لأنّه يشمل حيوان ولا حيوان. والبرهان على ذلك قوله:

فإذا كان: ب > حـ أي: إذا كان الحيوان أعمّ من الإنسان، أي: يصدق عليه وعلى غيره، لأنّ هذه النسبة عبارةٌ عن سلبٍ جزئيٍّ وإيجابٍ جزئيٍّ كما تقدّم.

كان المدّعى لا ب < لا حـ أي: كان لا حيوان أخصّ من لا إنسان، أي: نقيض الأعمّ أخصّ، ونقيض الأخصّ أعمّ.

كالإنسان والحيوانِ، فإنّ «لا إنسانَ» أعمُّ مطلقاً من «لا حيوان» بخلاف الأصل، فإنّ الإنسان أخصّ مطلقاً من الحيوان، **لأنّ «لا إنسانَ» يصدقُ على كلِّ «لا حيوان» ولا عكس؛** لأنّه أعمّ مطلقاً. **فإنّ الفرسَ والقردَ والطيرَ ـ إلى آخرِه ـ يصدقُ عليها «لا إنسان» وهي من الحيوانات.**

وللبرهنةِ على ذلك نقول: لو بقيت النسبة التي بين الحيوان والناطق هي نفسها بين نقيضيهما لصدق لا حيوان من دون لا إنسان في بعض الموارد، إذ ليس

كلّما صدق الأعمّ صدق الأخصّ، ولو صدق لا حيوان من دون لا إنسان لصدق لا حيوان مع إنسان، وذلك لاستحالة ارتفاع النقيضين، وإذا صدق إنسان مع لا حيوان فإنّه (أي: إنسان) لا يصدق مع نقيضه (أي: الحيوان) وذلك لاستحالة اجتماع النقيضين، إذن صدَق الإنسان وهو الأخصّ ولم يصدق الحيوان وهو الأعمّ، وهو خلف العموم والخصوص المطلق المفروض بينهما والذي يقتضي أنّه كلّما صدق الأخصّ صدق الأعمّ ولا عكس. إذن يمتنع أن يكون نقيض الأعمّ أعمّ ونقيض الأخصّ أخصّ.

وقد ذُكر في بعض كتب المنطق برهانٌ أوضح وأبسط من البرهان السابق، حيث يبطل من خلاله أن تكون النسبة ما بين نقيض الكلّيين اللذين بينهما عمومٌ وخصوصٌ مطلق، هي نفسها بحيث يكون نقيض الأعمّ أعمّ ونقيض الأخصّ أخصّ، وهذا ما يمكن عرضه من خلال الطريقة التالية:

الفرض: الحيوان > الإنسان. وبالتالي كلّ إنسان حيوان.

المدّعى: بطلان لا حيوان > لا إنسان.

البرهان: لو كان لا حيوان > لا إنسان، لصدق لا حيوان على الإنسان وغيره، إذ هو مقتضى الأعمّية حيث يصدق المفهوم الأعمّ على الأخصّ وغيره، وغير الأخصّ هاهنا هو الإنسان، إذن يصدق لا حيوان على الإنسان، إذن بعض اللاحيوان إنسان، والمفروض: أنّ كلّ إنسانٍ حيوان. فيشكّل عندنا من القضيّتين المذكورتين قياسٌ من الشكل الأوّل[1]:

بعض اللاحيوان إنسان

كلّ إنسان حيوان

∴ بعض اللاحيوان حيوان

---

(١) تحرير القواعد الجليّة في شرح الرسالة الشمسيّة: ص١٨٠.

وهذا اجتماعٌ للنقيضين، إذن لو كان لا حيوان > لا إنسان، للزم اجتماع النقيضين، وكلّ ما يلزم منه اجتماع النقيضين محال، إذن لا حيوان > لا إنسان، محال.

أمّا لو فرض أن يكون بينهما نسبة التساوي أو التباين أو العموم والخصوص من وجه، فيلزم على جميع هذه الحالات إمّا اجتماع النقيضين، وإمّا ارتفاعهما، وإمّا خلاف المفروض، والجميع باطل. والبرهان على ذلك:

المفروضُ: أنّ ب > حـ أي: الحيوان أعمّ مطلقاً من الإنسان.

والمدّعى: أنّ لا ب < لا حـ أي: لا حيوان أخصّ مطلقاً من الإنسان.

البرهانُ: لو لم يكن لا ب < لا حـ

لكان بينهما إحدى النسبِ الباقيةِ أو العمومُ والخصوصُ مطلقاً؛ بأن يكونَ نقيضُ الأعمِّ أعمَّ مطلقاً لا أخصّ، وهو ما أبطلناه في البرهان السابق، ويبقى أن نبطل ما إذا كان بينهما نسبة التساوي، أو التباين، أو العموم والخصوص من وجه، وبطلان ذلك بما تقدّم ذكره من لزوم اجتماع النقيضين أو ارتفاعهما أو خلاف المفروض.

فلو كان لا ب = لا حـ أي لا حيوان يساوي لا إنسان.

لكان ب = حـ؛ لأنّ نقيضي المتساويين متساويان، وهو خلافُ الفرض، وهو: ب > من حـ، وليس مساوياً له.

ولو كان بينهما نسبةُ التباينِ أو العموم والخصوصِ من وجهٍ، أو أنّ «لا ب» أعمَّ مطلقاً، للزم على جميع الحالاتِ الثلاثِ أن يصدقَ أحد الطرفين بدون الآخر إجمالاً، كما تقدّم في برهان نقيضَي المتساويين، فلو كان بينهما نسبة التباين أو العموم والخصوص من وجهٍ لانفكّ أحدهما عن الآخر إجمالاً، فيصدق:

لا ب بدون لا حـ.

ويلزمُ حينئذٍ أن يصدقَ لا ب مع حـ؛ لأنّ النقيضين لا يرتفعان، وهما: حـ ولا حـ.

ومعناه: أن يصدقَ حـ بدون ب.

أي: يصدقُ الأخصُّ بدون الأعمِّ، وهو خلافُ الفرض. أي: يصدق الإنسان بدون الحيوان، وهو مستحيل؛ لأنّه خلاف المفروض، وهو أنّ الحيوان أعمّ من الإنسان، ولا يمكن أن يصدق الأخصّ ولا يصدق الأعمّ.

وإذا بطلت الاحتمالاتُ الأربعةُ، تعيّنَ أن يكونَ: لا ب < لا حـ.

وهو المطلوب.

٣. «نقيضا الأعمِّ والأخصِّ من وجهٍ متباينان تبايناً جزئيّاً».

توضيحه: تقدّم أنّ نسبة العموم والخصوص من وجهٍ، تكون بين المفهومين اللذين يجتمعان في بعض أفرادهما، ويفترق كلٌّ منهما عن الآخر في أفرادٍ تخصّه، مثل الطير والأسود. وقد أرجعنا ذلك إلى موجبتين جزئيّتين وسالبتين جزئيّتين.

والنسبة بين نقيضيهما هي التباين الجزئيّ، ولتوضيحه نقول: تختلف النسبة بين نقيضَي الكلّيين اللذين بينهما عمومٌ وخصوصٌ من وجه، فقد تكون تبايناً كلّياً وقد تكون العموم والخصوص من وجه، والجامع هو التباين الجزئيّ، فلو لاحظنا العموم والخصوص من وجهٍ مع التباين الكلّي لوجدنا بينهما جهة اشتراكٍ وجهة افتراق، بمعنى أنّ التباين الكلّي يشترك مع العموم والخصوص من وجهٍ في جزءٍ ما وتكون النسبة بين هذا الجزء والأجزاء الأخرى إمّا التباين الكلّي وإمّا العموم والخصوص من وجه.

وعلى هذا، فليس التباين الجزئيّ نسبةً خامسةً مقابل النسب الأربع، بل هو عنوانٌ تندرج تحته نسبتان من النسب الأربع، وهما العموم والخصوص من وجه، والتباين الكلّي.

وفي الحقيقة يمكن إرجاع النسب الأربع إلى نسبتين، بأن يقال: النسبة بين المفهومين الكلّيين إمّا التساوي أو لا، وعلى الثاني النسبة بينهما إمّا التباين الكلّي أو لا، وعلى الثاني إمّا يكون تباينٌ من أحد الطرفين وإمّا من كليهما، والجامع بين

الجميع هو التباين الجزئيّ.

والمراد منه انفكاك كلٍّ من المفهومين عن الآخر في بعض الموارد مع غضّ النظر عن الموارد الأخرى.

فإن كانت الموارد الأخرى متباينةً فهو التباين الكلّي، وإلّا فبينها العموم والخصوص من وجهٍ وهو التباين الجزئيّ.

وأمّا العموم والخصوص المطلق، فلا انفكاك كلّي بين الطرفين، وإنّما أحدهما ينفكّ عن الآخر في بعض الموارد، فالطرف الأخصّ لا ينفكّ عن الأعمّ في جميع الموارد، بل الأعمّ ينفكّ في بعض الموارد، ولهذا قلنا: إنّ نسبة العموم والخصوص المطلق تنحلّ إلى موجبةٍ كلّيةٍ من طرف الأخصّ، وموجبةٍ جزئيّةٍ وسالبةٍ جزئيّةٍ من طرف الأعمّ. وهو يشمله ما ذكره المصنّف رحمه الله في تعريف التباين الجزئيّ، مع أنّ في النسبة بين نقيضَي الأعمّ والأخصّ من وجهٍ لا يوجد عمومٌ وخصوصٌ مطلقاً، بل النسبة بين الطرفين ـ كما عرفت ـ إمّا التباين الكلّي وإمّا العموم والخصوص من وجه.

ومعنى التباينِ الجزئيِّ عدمُ الاجتماعِ في بعضِ الموارد بل هو انفكاك كلٍّ من الطرفين عن الآخر في بعض الموارد، **مع غضِّ النظرِ عن الموارد الأخرى سواءً كانا يجتمعان فيها أم لا** بل ينفكّان، **فيعمُّ التباينَ الكلّيَّ والعمومَ والخصوصَ من وجهٍ، لأنّ الأعمَّ والأخصَّ من وجهٍ لا يجتمعان** بل لا ينفكّ أحدهما عن الآخر **في بعض الموارِدِ قطعاً. وكذا يصحُّ في المتباينين تبايناً كلّياً أن يقالَ: إنّهما لا يجتمعان في بعض الموارد،** أي: ينفكّ أحدهما عن الآخر في بعض الموارد، فتوجد جهة اشتراكٍ وجهة امتيازٍ بين التباين الكلّي والعموم والخصوص من وجه.

فإذا قلنا: إنّ بين نقيضَي الأعمِّ والأخصِّ من وجهٍ تبايناً جزئيّاً فليس المراد أنّ ثمّة نسبةً خامسةً مقابلةً للنسب الأربع، بل المراد أنّه في بعض الموارد قد يكون بين النقيضين اللذين بينهما العموم والخصوص من وجه نسبة التباين الكلّي، وفي

بعض الموارد قد يكون بينهما العموم والخصوص من وجه.

وعلى هذا فلا حاجة لقوله: فالمقصودُ به أنّهما في بعض الأمثلةِ قد يكونان متباينين تبايناً كلّياً، وفي البعض الآخرِ يكون بينهما عمومٌ وخصوصٌ من وجهٍ. ولو قال: نقيضا الأعمّ والأخصّ قد يكونان... إلى آخره لكانت العبارة أدقّ، وكذلك كان عليه أن لا يأتي بلفظ «قد» بعد قوله: «في بعض الأمثلة».

والأوّلُ: مثلُ الحيوانِ واللا إنسان، فإنّ بينهما عموماً وخصوصاً من وجه، والنسبة بين نقيضيهما، أي: بين «لا حيوان» و«إنسان» التباين الكلّي؛ بدليل أنّه يمكن تحويلهما إلى سالبتين كلّيتين، فنقول: النسبة ما بين نقيض الأعمّ وعين الأخصّ هي نسبة التباين الكلّي، وبالتالي فإنّه يقال: لا شيء من الإنسان بلا حيوان، ولا شيء من اللا حيوان بإنسان، لأنّهما يجتمعان في الفرس مثلاً، فهو حيوان وليس بإنسان، ويفترقُ الحيوانُ عن اللاإنسان في الإنسان؛ إذ يصدق الحيوان مع الإنسان، ويفترقُ اللاإنسانُ عن الحيوان في الحجر مثلاً؛ إذ يصدق اللا إنسان على الحجر، ومن هنا يتّضح: أنّ النسبة بين الحيوان واللاإنسان عمومٌ وخصوصٌ من وجه، أو فقل: النسبة ما بين عين الأعمّ ونقيض الأخصّ هي نسبة العموم والخصوص من وجه.

ولكنّ بين نقيضيهما تبايناً كلّياً، فإنّ اللاحيوانَ يباينُ الإنسانَ تبايناً كلّياً؛ بدليل أنّه يمكن تحويلهما إلى سالبتين كلّيتين، كما ذكرنا.

والثاني: مثلُ الطيرِ والأسوَد، فإنّ نقيضَيهما «لا طير» و«لا أسود» بينهما عمومٌ وخصوصٌ من وجهٍ أيضاً، لأنّهما يجتمعان في القرطاس مثلاً؛ إذ يصدق عليه لا طير ولا أسود، ويفترقُ «لا طير» في الثوب الأسوَدِ فيصدق عليه الأسود ولا طير، ويفترقُ «لا أسود» في الحمام الأبيض؛ إذ يصدق عليه أنّه طيرٌ لكنّه ليس بأسود.

والجامعُ بين العموم والخصوص من وجهٍ وبين التباينِ الكلّي، هو التباينُ الجزئيّ.

وللبرهنة على ذلك نقول:

المفروضُ: أنّ ب × ح أي: طير أعمّ من وجهٍ من أسود، وأسود أخصّ من

وجهٍ من طير.

والمدّعى: أنّ لا ب يباينُ لا حـ تبايناً جزئيّاً. أي: النسبة بين النقيضين لا طير ولا أسود التباين الجزئيّ لا التباين الكلّي ولا التساوي ولا العموم والخصوص المطلق، ولا العموم والخصوص من وجه، فلابدّ من إبطال هذه النسب الأربع.

البرهانُ: لو لم يكن: لا ب يباين لا حـ تبايناً جزئيّاً. أي: لو لم يكن لا طير يباين لا أسود تبايناً جزئياً، **لكان بينهما إحدى النسبِ الأربع بالخصوص:**

١. فلو كان لا ب = لا حـ أي: لا طير يساوي لا أسود.

للزمَ أن يكونَ ب = حـ لأنّ نقيضَي المتساويين متساويان، وهذا خلافُ الفرض، وهو أن يكون بينهما عمومٌ وخصوصٌ من وجه.

٢. ولو كان: لا ب < لا حـ أي: لا طير أخصّ من لا أسود.

لكان ب > حـ؛ لأنّ نقيضَ الأعمّ أخصّ، وهذا أيضاً خلافُ الفرض، وهو أن يكون بينهما عمومٌ وخصوصٌ من وجه، لا عمومٌ وخصوصٌ مطلقاً.

٣. ولو كان: لا ب × لا حـ فقط أي: لو كان بين نقيضَي الكلّيين اللذين بينهما عمومٌ وخصوصٌ من وجه، نسبة العموم والخصوص من وجهٍ أيضاً، لكان في كلّ موردٍ مورد، بحيث يقال: كلّما كان ب × حـ كان لا ب × لا حـ في كلّ مورد، لكنّ الأمر ليس كذلك، حيث نجد في بعض الموارد ب × حـ وليس لا ب × لا حـ، كالمثال المذكور حيث إنّ بين اللاإنسان والحيوان عموماً وخصوصاً من وجه، وليست النسبة كذلك بين نقيضيهما، بل نسبة التباين الكلّي؛ إذ: لا حيوان // إنسان.

وفي بعض الموارد يكون لا ب × لا حـ، مثل لا أسود ولا طير حيث يوجد بينهما عمومٌ وخصوصٌ من وجه، كما هو حال النسبة بين عينيهما: أسود، طير، ولهذا قال: **لكان ذلك دائماً، مع أنّه قد يكونُ بينهما تباينٌ كلّي، كما تقدّم في مثال: لا حيوان، وإنسان.**

٤. ولو كان: لا ب // لا حـ فقط. أي: لو كان لا طير يباين لا أسود تبايناً كلّياً

فقد تقدّم برهانه والكلام فيه كسابقه، كما قال:

لكان ذلك دائماً أيضاً، مع أنّه قد يكونُ بينهما عمومٌ وخصوصٌ من وجه، كما تقدّم في مثال: لا طير ولا أسود؛ إذ قد يكونان في بعض الموارد متباينين تبايناً كلّياً، وقد يكون بينهما في بعض الموارد عمومٌ وخصوصٌ من وجه.

وعلى هذا تعيّن أن يكونَ «لا ب» يباينُ «لاح» تايناً جزئيّاً، وهو المطلوب.

هذا وأمّا النسبة بين نقيضَي المتباينين تبايناً كلّياً فهي التباين الجزئيّ، والبرهان عليه كالبرهان المتقدّم في نقيضَي الأعمّ والأخصّ من وجهٍ من دون أيّ فرقٍ بينهما إلّا في بعض الأمثلة كما قال:

٤. «نقيضا المتباينين متباينان تبايناً جزئيّاً» أيضاً.

والبرهانُ عليه كالبرهان السابقِ بلا تغيير إلّا في المثال، فلابدّ من ذكر أمثلةٍ بينها تباينٌ جزئيٌّ لا عمومٌ وخصوصٌ من وجهٍ كما في الأمر الثالث؛ **لأنّا نرى أنّ بينهما في بعض الأمثلةِ تبايناً كلّياً، كالموجود والمعدوم، ونقيضاهما اللاموجود واللامعدوم؛** إذ كلّ لا موجود هو ليس بلا معدوم، وكلّ لا معدوم هو ليس بلا موجود. **وفي البعض الآخرِ عموماً وخصوصاً من وجه، كالإنسان والحجر،** فهما متباينان تبايناً كلّياً، فلا شيء من الإنسان بحجر، ولا شيء من الحجر بإنسان، **ونقيضاهما: لا إنسان ولا حجر، وبينهما عمومٌ وخصوصٌ من وجه، لأنّهما يجتمعان في الفرس مثلاً؛** إذ يصدق عليه أنّه لا إنسان ولا حجر، **ويفترقُ كلٌّ منهما عن الآخر في عين الآخر،** أي في أصل الآخر. **فاللا إنسان يفترقُ عن اللا حجر في الحجر،** إذ يصدق على الحجر أنّه لا إنسان، **واللا حجر عن اللا إنسان في الإنسان؛** فإنّ لا إنسان يصدق عليه أنّه لا حجر.

هذا تمام الكلام في النسب الأربع وفي النسب بين نقيضَي كلّ مفهومين بينهما إحدى النسب.

الخلاصة

النسبةُ بين المفهومين	النسبةُ بين نقيضيهما
١. التساوي.	التساوي.
٢. العمومُ والخصوص من وجه.	التباين الجزئيّ.
٣. التباين الكلّي.	التباين الجزئيّ.
٤. العموم والخصوص مطلقاً.	العموم والخصوص مطلقاً بالعكس.

تمرينات

أ. بيّن ماذا بين الأمثلة الآتية من النسب الأربع؟ وماذا بين نقيضيهما؟

١. الكاتب والقارئ.

٢. الشاعر والكاتب.

٣. الشجاع والكريم.

٤. السيف والصارم.

٥. المايع والماء.

٦. المشترك والمترادف.

٧. السواد والحلاوة.

٨. الأسود والحلو.

٩. النائم والجالس.

١٠. اللفظ والكلام.

ب. اشرح البراهين على كلّ واحدةٍ من النسب بين نقيضَي الكلّيين بعبارةٍ صحيحةٍ مع عدم استعمال الرموز والإشارات.

ج. اذكر مثالين من غير ما مرّ عليك لكلٍّ من النسب الأربع.

الأجوبة

ج(أ):

١. القارئ أعمّ مطلقاً من الكاتب.

٢. الشاعر والكاتب، بينهما عمومٌ وخصوصٌ من وجه.

٣. الشجاع والكريم، بينهما التساوي.

٤. السيف والصارم، عمومٌ وخصوصٌ مطلق، حيث إنّ السيف أعمّ مطلقاً من الصارم إذا كان سيفاً، أمّا إذا كان المراد بالصارم مطلق القاطع فيكون أعمّ من السيف، فالسكّين القاطع صارمٌ لكنّه ليس بسيف.

٥. المايع والماء، عمومٌ وخصوصٌ مطلق، فالمايع أعمّ مطلقاً من الماء.

٦. المشترك والمترادف: تباينٌ كلّي.

٧. السواد والحلاوة: تباينٌ كلّي.

٨. الأسود والحلو: عمومٌ وخصوصٌ من وجه.

٩. النائم والجالس: عمومٌ وخصوصٌ من وجه.

١٠. اللفظ والكلام: عمومٌ وخصوصٌ مطلق، فاللفظ أعمّ مطلقاً من الكلام.

ج (ب): النسبة بين نقيضَي المتساويين:

الفرض: إنسان = ناطق، لا إنسان نقيض إنسان، لا ناطق نقيض ناطق.

المدّعى: لا إنسان = لا ناطق.

البرهان: لو لم يكن لا إنسان = لا ناطق، لكان بينهما إحدى النسب التالية:

١. لا إنسان > لا ناطق، أو لا إنسان < لا ناطق.

٢. لا إنسان // لا ناطق.

٣. لا إنسان × لا ناطق.

والتالي بشقوقه المذكورة باطل، فالمقدّم مثله، إذن: لا إنسان = لا ناطق.

أمّا الملازمة فلأنّ النسب أربعٌ بالحصر العقليّ، لا تجتمع على كلّيين ولا ترتفع عنهما. أمّا بيان بطلان اللازم:

الشقّ الأوّل: لو كان لا إنسان > لا ناطق لصدق لا إنسان من دون لا ناطق؛ لأنّه إذا صدق الأعمّ قد يصدق الأخصّ وقد لا يصدق، إذا صدق لا إنسان ولم يصدق لا ناطق فيصدق لا إنسان مع ناطق، نقيض لا ناطق، وذلك لاستحالة كذب أو ارتفاع النقيض.

وإذا صدق لا إنسان مع ناطق فلا يصدق ناطق مع إنسان نقيض لا إنسان؛ لاستحالة اجتماع النقيضين: لا إنسان وإنسان.

هذا خلف ما فرضناه من تساوي إنسان وناطق، حيث يصدق كلٌّ منهما كلّما صدق الآخر، والذي أوصلنا إلى الخلف هو فرضنا لا إنسان > لا ناطق، إذن هذه النسبة باطلة.

أمّا لو كان لا إنسان < لا ناطق، فإنّ لا ناطق وهو الأعمّ قد يصدق دون الأخصّ وهو لا إنسان، فيصدق نقيضه (إنسان) لاستحالة ارتفاع النقيضين. وإذا صدق لا ناطق مع إنسان فإنّ إنسان لا يصدق مع ناطق نقيض لا ناطق، وذلك لاستحالة اجتماع النقيضين. إذن صدق إنسان ولم يصدق ناطق، وهو خلف التساوي المفروض بينهما.

الشقّ الثاني: لو كان لا إنسان // لا ناطق لصدق أحدهما دون الآخر، وإذا صدق أحدهما دون الآخر صدق مع نقيضه، ذلك لاستحالة ارتفاع النقيضين أي: لو صدق لا إنسان دون لا ناطق ـ وهذا مقتضى التباين المفروض ـ لصدق لا إنسان مع نقيض لا ناطق الذي هو ناطق، للاستحالة المذكورة، وإذا صدق لا إنسان مع ناطق، فلا يصدق ناطق مع إنسان نقيضه وهو خلف الفرض، وكذلك الأمر من طرف لا ناطق فإنّه ستنتهي النوبة إلى عدم صدق إنسان مع ناطق وهو خلف التساوي المذكور أيضاً.

إذن لا إنسان لا يباين كلّياً لا ناطق.

الشقّ الثالث: لو كان لا إنسان × لا ناطق، لصدق أحدهما دون الآخر ولو في بعض الموارد، وذلك مقتضى العموم والخصوص من وجه، وإذا كان الأمر كذلك لصدق أحدهما مع نقيض الآخر، كما لو صدق لا إنسان مع ناطق، ولا ناطق مع إنسان، وبالتالي فليس بين لا إنسان ولا ناطق اللذين هما نقيضا المتساويين نسبة العموم والخصوص من وجه.

وبالتالي يتعيّن أن يكون (لا إنسان) مساوياً لـ(لا ناطق)، وذلك لأنّ النسب أربعٌ بالحصر العقليّ.

النسبة بين نقيضَي الكلّيين اللذين بينهما عمومٌ وخصوصٌ مطلق:

الفرض: حيوان > إنسان. لا حيوان نقيض حيوان.

لا إنسان نقيض إنسان.

المدّعى: لا حيوان، لا إنسان كليّان بينهما إحدى النسب الأربع.

البرهان: يمكن الوصول إلى النسبة ما بين لا حيوان ولا إنسان من خلال الاستقراء التامّ للنسب التي هي أربع. هي التالية:

١. لا حيوان = لا إنسان.

٢. لا حيوان × لا إنسان.

٣. لا حيوان// لا إنسان.

٤. لا حيوان > لا إنسان، لا حيوان < لا إنسان.

أمّا الاحتمال الأوّل فليس بصحيح؛ وذلك لأنّه لو كان لا حيوان = لا إنسان، لكان حيوان = إنسان، وذلك لأنّ النسبة بين نقيضَي المتساويين هي نسبة التساوي، إذن لابد أن يكون حيوان = إنسان وهو خلف الفرض.

وأمّا الاحتمال الثاني أيضاً فهو غير صحيح، لأنّه لو كان لا حيوان × لا إنسان لصدق أحدهما دون الآخر، وبالتالي لصدق مع نقيضه، وذلك لاستحالة

الارتفاع، فلو صدق لا حيوان ولم يصدق لا إنسان، وبالتالي يصدق لا حيوان مع إنسان نقيض لا إنسان، وإذا صدق إنسان مع لا حيوان فلا يصدق إنسان مع حيوان، هذا خلف؛ لأنّه صدق الأخصّ ولم يصدق الأعمّ.

والاحتمال الثالث كذلك.

أمّا الاحتمال الرابع فله شقّان: لا حيوان > لا إنسان، أي: نقيض الأعمّ أعمّ، ونقيض الأخصّ أخصّ.

لا حيوان < لا إنسان، أي: نقيض الأعمّ أخصّ، ونقيض الأخصّ أعمّ.

أمّا الأوّل فلو كان كذلك، لصدق لا حيوان من دون لا إنسان؛ وذلك لأنّه إذا صدق الأعمّ قد يصدق الأخصّ وقد لا يصدق، وإذا صدق لا حيوان ولم يصدق لا إنسان، صدق لا حيوان مع إنسان نقيضه؛ لاستحالة الارتفاع، وإذا صدق لا حيوان مع إنسان فلا يصدق إنسان مع حيوان نقيض لا حيوان؛ وذلك لاستحالة الاجتماع، وهذا خلف؛ لأنّه صدق الأخصّ ولم يصدق الأعمّ.

إذن يتعيّن أن تكون النسبة بين لا حيوان ولا إنسان هي نسبة العموم والخصوص المطلق، بشرط أن يكون نقيض الأعمّ أخصّ ونقيض الأخصّ أعمّ، أي: لا حيوان < لا إنسان.

النسبة بين نقيضَي الكلّيين اللذين بينهما عمومٌ وخصوصٌ من وجه:

الفرض: حيوان × لا إنسان، الطير × الأبيض، لا طير نقيض طير، لا أبيض نقيض أبيض. لا حيوان نقيض حيوان. إنسان نقيض لا إنسان.

المدّعى: بين لا طير، ولا أبيض إحدى النسب الأربع.

البرهان: أيضاً يمكن الوقوف عند النسبة الحقّة ما بين لا طير ولا أبيض من خلال الاستقراء التامّ التالي.

١. لا طير = لا أبيض. لا حيوان = إنسان.

٢. لا طير > لا أبيض أو لا طير < لا أبيض.

٣. لا طير // لا أبيض دائماً وفي كلّ موردٍ مورد.

٤. لا طير × لا أبيض دائماً وفي كلّ موردٍ مورد.

أمّا النسبة الأولى فدليل بطلانها لزومها الخلف حيث سيكون الطير = الأبيض، وذلك لأنّ النسبة بين نقيضَي المتساويين هي التساوي، وطير وأبيض نقيض لا طير ولا أبيض اللذين فرضا متساويين.

وكذلك النسبة الثانية حيث سيكون طير < أبيض، وذلك لأنّ نقيض الأعمّ أخصّ، ونقيض الأخصّ أعمّ.

وأمّا الثالثة فممّا لا شكّ في خطئها؛ وذلك لأنّه لو كان لا طير // لا أبيض، لصدق دائماً لا طير دون لا أبيض، وبالتالي لصدق دائماً مع أبيض، وبالتالي لما صدق أبيض مع طير دائماً، هذا خلف.

وكذلك من طرف لا أبيض، إذن ليس لا طير // لا أبيض ولا يساويه وليس بينهما عمومٌ وخصوصٌ مطلقٌ، والنسب أربع كما هو معلوم، إذن بينهما عمومٌ وخصوصٌ من وجه.

ولكن لا يمكن تأسيس قاعدةٍ عامّةٍ تقول كلّما كان ب × حـ كان لا ب× لا حـ، وذلك لأنّها تكذب في بعض الموارد حيث يكون ب × حـ وليس بين لا ب ولا حـ عمومٌ وخصوصٌ من وجه، وذلك كالمثال الآتي:

حيوان × لا إنسان بينهما عمومٌ وخصوصٌ من وجهٍ، مع أنّ النسبة بين نقيضيهما لا حيوان وإنسان نسبة التباين الكلّي.

والذي يجمع ما بين العموم والخصوص من وجهٍ والتباين الكلّي هو التباين الجزئيّ، أي: عدم الصدق في بعض الموارد مع غضّ النظر عن الموارد الأخرى، وهذا ما يمكن عرضه من خلال القياس التالي.

كلّ كلّيين لا يلتقيان في بعض الموارد   متباينان تبايناً جزئيّاً

الحجر والإنسان   لا يلتقيان في بعض الموارد

∴ الحجر والإنسان　　　　　　متباينان تبايناً جزئيّاً

وكذلك فيما لو بدّلنا الصغرى بقولنا: الطير والأبيض لا يلتقيان في بعض الموارد فهما متباينان تبايناً جزئيّاً، أي: لا يلتقيان في بعض الموارد وإن كانا يلتقيان في البعض الآخر.

∴ كلّما كان ب × حـ كان بين لا ب وحـ التباين الجزئيّ بالمعنى الذي عرفته.

النسبة بين نقيضَي الكلّيين المتباينين كلّياً:

الفرض: الحجر // الإنسان. الوجود // العدم، لا حجر نقيض حجر ولا إنسان نقيض إنسان، وكذلك لا وجود ولا عدم.

المدّعى: بين لا حجر ولا إنسان ولا وجود ولا عدم إحدى النسب الأربع.

البرهان: اعتماداً على ما تقدم لا يوجد بين لا حجر ولا إنسان نسبة التساوي والعموم والخصوص المطلق ولا التباين الكلّي وإنّما العموم والخصوص من وجه، ولا يوجد بين لا وجود ولا عدم نسبة التساوي ولا العموم والخصوص المطلق ولا العموم والخصوص من وجهٍ وإنّما التباين الكلّي، وذلك لأنّه لو كان بين لا حجر ولا إنسان، وبين لا وجود ولا عدم نسبة التساوي لكان بين نقيض كلٍّ منهما نسبة التساوي، أي: الحجر = الإنسان، والوجود = العدم. هذا خلف.

وكذلك لو كان لا حجر > أو < لا إنسان لكانت النسبة بينهما نسبة العموم والخصوص المطلق، أي: كان حجر < إنسان، أو حجر > إنسان. وهذا خلف أيضاً، وكذلك الأمر بالنسبة لـ لا وجود ولا عدم.

بقي من النسب نسبتان هما، العموم والخصوص من وجهٍ والتباين الكلّي، ومن الواضح أنّه لا تصحّ أيّ واحدةٍ منهما لتأسيس قاعدةٍ عامّةٍ تقول: النسبة بين نقيضَي الكلّيين المتباينين كلّياً هي نسبة العموم والخصوص من وجهٍ أو نسبة التباين الكلّي.

أمّا وجه عدم صلوح الأولى لذلك فلأنّها تكذب في مورد الوجود والعدم حيث يوجد بينهما تباينٌ كلّيٌّ ولا يوجد بين نقيضيهما عمومٌ وخصوصٌ من وجه،

حيث لا يلتقي اللاوجود واللاعدم في موردٍ من الموارد.

وأمّا وجه عدم صلوح الثانية فلأنّها تكذب في مورد الإنسان والحجر حيث يباين أحدهما الآخر كلّياً وليس بين نقيضهما اللاحجر واللاإنسان التباين الكلّي، كيف وهما يصدقان في مورد الفرس مثلاً، فهو لا حجر ولا إنسان معاً.

إذن، تارةً نجد نسبة العموم والخصوص من وجهٍ بين نقيضَي الكلّيين اللذين بينهما تباينٌ كلّي، وأخرى نجد نسبة التباين الكلّي، والعنوان الجامع لهما هو التباين الجزئيّ، إذن النسبة بين نقيضَي الكلّيين اللذين بينهما تباينٌ كلّيٌّ هي التباين الجزئيّ.

ج (ج): يمكن عرض هذا الجواب من خلال التالي:

النسبة	**المثالان**
ـ التساوي	١. الإنسان = الضاحك
	٢. الإنسان = المتعجّب
ـ العموم والخصوص المطلق	١. الجوهر > النفس
	٢. الممكن > الجوهر
ـ العموم والخصوص من وجه	١. العالم × الغنيّ
	٢. الجاهل × المريض
ـ التباين الكلّي	١. الزوج // الفرد
	٢. الواجب الوجود بالذات // الواجب الوجود بالغير

الفصل الرابع

الكلّيات الخمسة

- النوع
- الجنس
- الفصل
- الخاصّة والعرض العامّ
- الصنف

تمهيد

يقع الكلام في نقاط:

النقطة الأولى: يعتبر بحث الكلّيات الخمسة أوّل أبواب علم المنطق، وما تقدّم في مباحث الألفاظ كان بعنوان المقدّمة للعلم، كما أنّ بحث الكلّيات الخمسة أيضاً مقدّمةٌ له، حيث تقدّم أنّه يبحث في علم المنطق عن كيفيّة الوصول إلى المجهول التصوّريّ والمجهول التصديقيّ بواسطة المعلوم التصوّريّ والمعلوم التصديقيّ.

وعلى هذا الأساس قُسّم علم المنطق إلى بابين أساسيّين: باب المعرِّف، وباب الحجّة، ومن المعلوم أنّ باب المعرّف في التصوّرات وكيفيّة الانتقال من المعلومات التصوّريّة إلى المجهولات التصوّريّة، وباب الحجّة للانتقال من المعلومات التصديقيّة إلى معرفة المجهولات التصديقيّة.

ولكلّ واحدٍ من البابين مقدّمة، فيكون مجموع الأبواب أربعةً يضاف إليها موادّ القياس، وهي خمس، فيصير مجموع أبواب علم المنطق الذي يبحث عنها تسعة أبواب، ومع إضافة مباحث الألفاظ يصير المجموع عشرة أبواب.

وقد نظّمها بعض العلماء في بيتين، فقال:

بكافاتٍ وقافاتٍ ثلاثِ ... وباءٍ ثمَّ جيمٍ ثمَّ خاءِ
وميمٍ ثمَّ شين نحنُ جئنا ... لباب العزِّ نأمن في الرخاءِ

أراد بقوله: «بكافات» أي: الكلّيات الخمسة، وبقوله: «قافات ثلاث» القضايا والقياس وهي ثلاث، وبقوله: «باء» البرهان، وبقوله: «ثمّ جيم» الجدل، وبقوله: «ثمّ خاء» الخطابة، وبقوله: «وميم» المغالطة، وبقوله: «ثمّ شين» الشعر، والمجوع تسعة أبوابٍ ومع إضافة مباحث الألفاظ يصير المجموع عشرة أبواب:

الباب الأوّل: الكلّيات الخمسة. ثبت في محلّه في علم الفلسفة أنّه توجد أربع عللٍ في عالم المادّة: علّتان تسمّيان بعلّتي القوام، وهما العلّة الماديّة والعلّة الصوريّة، وعلّتان تسمّيان بعلّتي الوجود، وهما العلّة الفاعليّة والعلّة الغائيّة.

والبحث في الكلّيات الخمسة حول علّتي القوام، بمعنى أنّ البحث يقع في الأمور التي تُحمل على الماهيّة، وللتوضيح أكثر نقول: ماهيّة الشيء تتقوّم بعلّتي القوام وهما الكلّيات الخمسة، فتُحمل عليها ويُحملان عليها.

ومن هنا نقول: إنّ البحث في الكلّيات الخمسة ماهويٌّ ولا علاقة له بالبحث الوجوديّ، ولهذا قدّم أكثر المناطقة بحث الحمل على بحث الكلّيات الخمسة، لأنّه لابدّ من معرفة أقسام الحمل أوّلاً ومعرفة أحكامه، ثمّ يبحث عن حمل بعض الكلّيات على بعض، ثمّ يبيّن هل حملها من الحمل الأوّلي الذاتيّ أم من الشايع الصناعيّ؟ وعلى تقدير كونه شايعاً صناعيّاً يسأل عنه: هل هو حمل اشتقاقٍ أم لا؟

والملاحظ هنا: أنّ المصنّف رحمه الله عكس الأمر، فقدّم بحث الكلّيات الخمسة على بحث الحمل، مع أنّ الطريقة الفنّيّة هي أن يبحث عن الحمل أوّلاً ثمّ يبحث عن الكلّيات الخمسة، وذلك لأنّك إذا قلت: الإنسان نوعٌ وهو من الكلّيات الخمسة، وتريد أن تعرّفه فتحمل عليه الحيوان الناطق، وحينئذٍ تسأل عن نوع الحمل هل هو حملٌ أوّليٌّ ذاتيّ؟ أم شايعٌ صناعيّ؟

وبما أنّ البحث عن الحمل لم ينعقد بعد، فلا يمكن الإجابة عن معرفة نوعه، مع أنّ فهم المنطق وفهم أيّ بحثٍ فلسفيٍّ لا يكون إلّا بعد معرفة الحمل وبيان أقسامه وذكر شرائطه وبيان أحكامه. وسوف يأتي بيان جميع ذلك بعد بحث الكلّيات الخمسة جرياً على طريقة المصنّف رحمه الله.

النقطة الثانية: إنّ البحث يقع في خصوص الكلّيات الخمسة لا الأعمّ من الكلّي والجزئيّ، وإذا تُعرّض للجزئيّ فإنّما على سبيل التبعيّة، حيث تقدّم أنّ

الجزئيّ لا يتعلّق غرض المنطقيّ به، وذلك لأنّ عمليّة التفكير لا تكون إلّا في دائرة الكلّيات؛ ولذا يقال: الجزئيّ لا يكون كاسباً ولا مكسوباً.

النقطة الثالثة: البحث في المقام حول المفهوم وليس حول لفظ الكلّي، كلفظ «جنس» أي: ليس البحث عن (ج) و(ن) و(س) بل البحث عن الكلّيات الخمسة بما هي مفاهيم، وقد تقدّم أنّه لا يمكن التخاطب بالمفاهيم أو المعاني الذهنيّة إلّا بالألفاظ، ففي الواقع عندما نقول: هذا كلّيٌّ وهو تمام الذات أو خارجٌ عنها، وهذا خاصّةٌ أو عرضٌ عامّ، أو هذا الذاتيّ نوعٌ أو جنسٌ أو فصل، إنّما نعني انقسام هذه المفاهيم الكلّية إلى هذه الأقسام ولا نعني انقسام ألفاظها، وإنّما تنقسم ألفاظها إلى ما ذكر بتبعها.

النقطة الرابعة: ذكرنا في بحث التصوّرات البديهيّة والتصوّرات النظريّة أنّ المراد من البديهيّ هو ما لا يقبل التحليل إلى أجزاء، والنظريّ هو ما يقبل التحليل إلى أجزاء، ومثّلنا له بالأمور التكوينيّة الخارجيّة كالعناصر البسيطة ـ في علم الكيمياء ـ التي لا تقبل التحليل إلى أجزاء أبسط منها، وكالماء فإنّه مركّبٌ من جزئين بسيطين... ونحو ذلك.

ويقع البحث في الكلّيات الخمسة في التجزئة والتركيب ومعرفة أيٍّ من المفاهيم الكلّيّة بسيطةٌ وأيٍّ منها مركّبة، ثمّ معرفة أجزاء المركّبة منها هل هي أجزاء خاصّةٌ أم عامّة. مثلاً: عندما نعرّف الإنسان بالحيوان الناطق، فهل مفهومه هذا مركّبٌ أم بسيط؟ وعلى فرض أنّه مفهومٌ مركّبٌ فبماذا يتميّز عن غيره، وما هي حقيقة أجزائه هل هي مساويةٌ له كالناطق؟ أم أعمّ منه ومن غيره كالحيوان؟ وسوف يأتي بحث ذلك في التعريف بالحدّ التامّ والحدّ الناقص، وبيان قوانينه.

النقطة الخامسة: هل بحث الكلّيات الخمسة من أبحاث علم المنطق؟ أم هو بحثٌ فلسفيّ؟

ذكر المحقّقون أنّه بحثٌ فلسفيٌّ ولا علاقة له بالمنطق، فعندما يقول الفيلسوف:

زيد مركّبٌ من حيوان ناطق ـ علل القوام ـ إنّما يحلّله إلى جنسٍ وفصل، ثمّ يبحث عن حقيقة كلٍّ من الجنس والفصل وعن أحكام كلّ واحدٍ منهما... وهكذا.

من هنا نجد الكثير من الأبحاث التي تذكر في علم المنطق مذكورةً في علم الفلسفة، وإنّ البحث الفلسفيّ مؤثّرٌ فيها ومغيّرٌ من واقعها، لأنّ أصل البحث فيها يرجع إمّا إلى نظريّة أصالة الوجود، وإمّا إلى نظريّة أصالة الماهيّة، فعلى القول بأصالة الوجود تكون الماهيّة اعتباريّةً ويكون بحث الكلّيات الخمسة اعتباريّاً أيضاً، وعلى القول بأصالة الماهيّة يكون الوجود اعتباريّاً ويكون بحث الكلّيات الخمسة حقيقيّاً.

ومن هنا أيضاً نجد الفلاسفة عقدوا في كتبهم بحثاً مستقلّاً تحت عنوان (الماهيّة وأحكامها) التي منها كونها جنساً أو فصلاً أو نوعاً أو عرضاً خاصّاً أو عامّاً.

وكلامنا في المقام إنّما هو على مستوى البحث المنطقيّ، وإنّ البحث عن الكلّيات الخمسة استطراديٌّ من باب المقدّمة، ولهذا لم يكن نظر المنطقيّ هنا إلى أصالة الوجود أو أصالة الماهيّة، ولذا نجد فرقاً بين البحث الفلسفيّ والبحث المنطقيّ في الكلّيات الخمسة، وإن شاء الله تعالى سوف نبيّن في بحث الفلسفة أنّ البحث الفلسفيّ في الكلّيات الخمسة هو الحقّ وليس البحث المنطقيّ.

نعم، البحث عنها في علم المنطق لأجل أن نتعرّف على المعنى الاصطلاحيّ للجنس والنوع والفصل، بيد أنّ التدقيق في تلك التعاريف الاصطلاحيّة في علم المنطق والبحث عنها في الفلسفة قد يخرج بتعاريف أخر تختلف عنها في المنطق.

وهذا لا يعني وجود تهافتٍ بين علمَي المنطق والفلسفة في بحث الكلّيات الخمسة، لأنّ الأصل هو البحث الفلسفيّ كما قلنا، وأمّا البحث المنطقيّ فعيالٌ عليه. لهذا إذا أردنا أن نبحث عن الكلّيات الخمسة، فلابدّ من أن نبحث عنها في الفلسفة أوّلاً، ثمّ نبحث عنها في علم المنطق.

النقطة السادسة: إنّ حصر الكلّيات في المقام بالخمسة حصرٌ عقليّ، وليس

حصراً استقرائيّاً، وهو من الأبحاث الطويلة[١].

ونقول في بيانه: كلّ كلّيٍّ ـ وهو ما لا يمتنع فرض صدقه على أكثر من واحد ـ إذا حمل على أفراده، فإمّا أن يكون عين الذات، وإمّا أن يكون جزء الذات، وإمّا أن يكون خارجاً عن الذات، وهذه الأقسام الثلاثة مستفادةٌ من حصرٍ عقليٍّ بين شيئين لا ثالث لهما، مثلاً لّما نقول: الإنسان حيوان ناطق، نقصد: أنّ ماهيّة الإنسان وتمام حقيقته، هي الحيوان الناطق.

ثمّ إنّ الكلّي المحمول قد يكون جزء حقيقة الشيء، وهو على قسمين: جزء الحقيقة الأعمّ الذي يصدق على الموضوع «الماهيّة» وغيره كالحيوان، فإنّه يصدق على الإنسان وعلى غيره ممّا يشترك معه في هذه الحقيقة، وجزء الحقيقة المساوي للماهيّة كالناطق، فإنّه مساوٍ للإنسان ومختصٌّ به.

وقد يكون أمراً عارضاً على الماهيّة وعلى غيرها، وهو العرضيّ العامّ، مثل الماشي العارض على الإنسان وعلى غيره من الحيوانات.

وقد يكون عرضاً خاصّاً للماهيّة، كالضاحك الذي هو عرضٌ خاصٌّ بالإنسان وحده.

وعلى هذا فثلاثةٌ من الكلّيات الخمسة ذاتيّة، وهي النوع والجنس والفصل، واثنان منها عرضيّة، وهي العرض العامّ والعرض الخاصّ.

ولبيان هذه الأقسام قال المصنّف رحمه الله: **الكلّي: ذاتيٌّ وعرضيّ** وقد وضّحنا المراد من كلّ واحدٍ منهما، ويبقى بيان خصائصهما وهو بحثٌ موكولٌ إلى محلّه في الفلسفة، حيث يتعرّض هناك إلى أنّه إذا ارتفع الذاتيّ لا تبقى حقيقة النوع، بخلاف ما إذا انتفى العرضيّ فإنّه لا تنتفي حقيقة النوع.

الذاتي: نوعٌ وجنسٌ وفصل.

---

(١) نقد الآراء المنطقيّة وحلّ مشكلاتها، للحجّة كاشف الغطاء: ج١، ص٢٣٦.

العرضي: خاصّةٌ وعرضٌ عامّ.

قد يسأل سائلٌ عن شخص إنسان: مَن هو؟ أي: يسأل عن خصوصيّاته الفرديّة، وأنّه ابن فلان المولود في البلد الفلانيّ، العالِم... ممّا يعني أنّ المسؤول عنه معلومةٌ حقيقته وأنّه إنسان، ولكنّ خصوصيّاته الشخصيّة مجهولة.

وقد يسأل عنه: ما هو؟ أي: يسأل عن حقيقته.

فهل تجد فرقاً بين السؤالين؟ لا شكّ أنّ السؤالَ الأوّلَ سؤالٌ عن مميّزاته الشخصيّة. والجوابُ عنه: ابن فلان، أو مؤلّفُ كتابِ كذا، أو صاحبُ العمل الكذائيّ، أو ذو الصفةِ الكذائيّة... وأمثالُ ذلك من الأجوبة المقصود بها تعيين المسؤولِ عنه من بين الأشخاص أمثالِه. ويغلطُ المجيبُ لو قال: «إنسان» لأنّه لم يسأل هل هو إنسانٌ أم لا؟ لأنّه لا يميّزُه عن أمثاله من أفراد الإنسان. ويصطلحُ في هذا العصرِ على الجواب عن هذا السؤال بـ«الهويّة الشخصيّة» مأخوذةً من كلمة «هو» كالمعلومات التي تسجَّلُ عن الشخص في دفتر النفوس.

أمّا السؤال الثاني، فإنّما يسألُ به عن حقيقة الشخص، أي: إنّ المسؤول عنه لا تُعلم حقيقته هل هو حيٌّ أم لا؟ وهل هو متكلّمٌ أم لا؟ وذلك باعتبار أنّ الموجود قد يكون حيّاً وقد يكون غير حيّ، والحيّ قد يكون متكلّماً وقد لا يكون، فالسؤال عن ماهيّة الشيء هو سؤالٌ عن نحو وجوده، وامتيازه به عن نحو وجود شيءٍ آخر، لأنّ الماهيّة قد تكون إنساناً وقد تكون أرضاً أو سماءً أو حجراً أو نباتاً، ولكلّ واحدةٍ من هذه الماهيّات نحوٌ من الوجود.

فالسؤال الثاني يسأل به عن حقيقة الشخص التي يتّفقُ بها مع الأشخاص الآخرين أمثالِه، والمقصودُ بالسؤال تعيينُ تمامِ حقيقتِه بين الحقائق. أي: تعيين وجوده الخاصّ الذي تتميّز به ماهيّته، لا شخصِه بين الأشخاص. ولا يصلحُ للجواب إلّا كمالُ حقيقته فتقولُ: «إنسان» دون «ابن فلان» ونحوه. ويسمّى الجواب عن هذا السؤال:

النوع

لو سألت عن شيءٍ لابدّ أن يكون سؤالك صحيحاً حتّى يكون الجواب عنه صحيحاً، ولذا قيل معرفة السؤال نصف الجواب، وقد أشرنا إلى هذا في بحث العقائد حيث قلنا هناك: إنّ الغرب سأل أين الله؟ وكان سؤالهم خاطئاً، وبتبعه كانت النتيجة خاطئةً قطعاً، أوصلتهم إلى الإلحاد؛ لأنّهم بعد أن أثبتوا وجود الله تعالى، أخذوا يسألون عن مكانه، ولمّا عجزوا عن أن يجدوه في مكانٍ معيّنٍ أو في جهةٍ، زعموا أنّ ربّاً لا وجود له في الأرض ولا في السماء ولا يقبل التحليل في المختبرات ليس بموجودٍ أصلاً! وجهلوا أنّه تعالى لا يُسأل عنه بأين ولا بكيف ولا بمتى، لأنّه أيَّن الأين وكيَّف الكيف، فلا أين ولا كيف له.

ومهما يكن، إنّ معرفة كيفيّة السؤال أمرٌ مهمٌّ لكي تحصل معه على جوابٍ صحيح، فربّما تسأل بمن هو؟ والمسؤول لا يميّز بين «من هو» و«ما هو» فيجيبك: «إنسان» مع أنّك تسأل عن المميّزات الشخصيّة.

ولكي يكون السؤال صحيحاً، لابدّ من أن يتعلّم السائل أمرين:

الأوّل: أن يعرف كيف يسأل.

الثاني: أن يعرف حدود السؤال.

وهذه واحدةٌ من أهمّ وظائف علم المنطق. من هنا نجد الذين لم يدرسوا علم المنطق يخطئون في صياغة أسئلتهم، أو لا يعرفون الجواب إنْ وجِّه إليهم سؤالٌ، ولهذا نؤكّد ضرورة معرفة السؤال بـ«من هو؟» و«ما هو؟» و«أين هو؟» و«متى كان؟» و«كيف هو؟» و«أيّ وضعٍ له» وهل له علّةٌ فاعليّة، أو علّةٌ غائيّة، أو علّةٌ صوريّة، أو علّةٌ ماديّة؟ ...إلى غير ذلك من الأسئلة التي يمكن أن يُسأل بها عن

شيءٍ واحد.

إذن، لابدّ من معرفة السؤال ليكون الجواب على طبقه. فمثلاً: إذا سألت: ما هو زيد؟ لابدّ أن يكون الجواب بتمام حقيقته: «إنسان». أي: يجاب بالنوع.

وهو أوّلُ الكلّيات الخمسةِ، وسيأتي قريباً تعريفُه.

قد يُتوهّم أنّ المنطق من الأمور الفطريّة، وإذا كان كذلك فلا حاجة إلى تعلّمه.

وفيه: أنّه منقوضٌ: بأنّ توحيد الله سبحانه وتعالى أمرٌ فطريّ، فلماذا يجب إثباته بالدليل والبرهان؟

أضف إليه: أنّ الأمر الفطريّ حتّى يخرج من الفطرة والعلم الحضوريّ إلى كونه علماً حصوليّاً، لابدّ من معرفته لتكون المعرفة على طبق القواعد العلميّة.

إنّ مثل هذا السؤال لا شكّ في كونه خطأً فتكون نتيجته خطأً تفضي إلى ابتلاءاتٍ عظيمةٍ، فها نحن نجد علماء الغرب ومفكّريهم مازالوا يحاولون خداعنا من خلال ما يبثّونه من أفكارٍ هدّامةٍ، ومع ذلك نجدهم سبّاقين في التطوّر العلميّ والارتقاء بمعارفهم وعلومهم، ومصرّين على معرفة كلّ شيء، ولا تكاد تخفى تصريحاتهم في أنّا إذا أردنا أن تكون عندنا معرفةٌ كونيّةٌ لابدّ من الابتداء بنظريّة المعرفة.

ومن المعلوم أنّ البحث المنطقيّ واحدٌ من أسس نظريّة المعرفة.

وعلى النقيض من ذلك، نجد بعض علماء الأصول والفقه يدّعون أنّ علم المنطق من الأمور البديهيّة ولسنا بحاجةٍ إلى معرفته أو تعليمه وتعلّمه، مع أنّ أكثر الأسس الفكريّة اختلفت في عالم الفكر والمعرفة في زماننا المعاصر، وأنّ إنكار المسلّمات والبديهيّات بات من الأمور المعروفة؛ ألا ترى أنّك إذا قلت: هذا أمرٌ بديهيٌّ أو فطريّ، قيل لك: ما الدليل عليه؟

نعم، علماء الغرب تعلّموا كيفيّة السؤال، فعاد النفع عليهم وتفوّقوا علينا في

كثيرٍ من مجالات العلوم والمعارف، كالصناعات واكتشاف أسرار الكون، لأنّهم روّضوا عقولهم، واستخدموها استخداماً صحيحاً.

أمّا نحن فَحَجَرنا على عقولنا ولم نُعمِلها بما أراد الله سبحانه وتعالى من اكتشاف السنن والقوانين، وكأنّنا نقول للعقل: استقلْ من وظيفتك؟[1].

وخير شاهدٍ على ذلك: أنّك إذا وجّهت سؤالاً إلى أحد طلّاب العلوم الدينيّة عن أصول الدين، قال: ورد في الرواية الفلانيّة كذا...، وفي الخبر الفلانيّ كذا... فإن قلت له: بالعقل عُرِف الله تعالى؟ قيل لك: هذه عقائد ونحن نقتصر فيها على ما ورد من النصوص، وتناسوا أنّ العقل من الأدلّة على إثبات أصول الدين جميعها.

وممّا لا شكّ فيه أنّ إقالة العقل وتعطيله عن وظيفته، له أثرٌ كبيرٌ في التخلّف في الكثير من القضايا الاجتماعيّة والصناعيّة والتطوّر العلميّ.

أما ترى المسلمين كيف أصبحوا يستوردون من الغرب كلّ شيءٍ حتّى قوانين المرور، وتناسوا ماضيهم حينما كانوا سادة العالم، يوم كانوا يحملون الفكر الإسلاميّ النيّر ومناهجه الواضحة التي تحرِّر الإنسان من نير العبوديّة والذلّ، ومن ظلام الجهل والكفر إلى نور المعرفة والعبوديّة الخالصة لله الواحد سبحانه وتعالى.

وهذا من أعاجيب العقيدة الإسلاميّة أن تكون حريّة الإنسان عين العبوديّة لله تعالى، «**فإنّ من خاف الله تعالى أخاف الله منه كلّ شيء**».

إنّ العقيدة الخالصة أصل الحركة في الحياة، وهي التي تهيّئ للإنسان أسباباً كثيرةً توصله إلى أعلى القمم، ولا يمكن أن تكون كذلك ما لم نبدأ من نظريّة المعرفة، ومعرفة العقائد الحقّة، وتنظيم أفكارنا ورؤيتنا إلى الكون وإلى حياتنا

(١) لمزيد من الاطلاع راجع كتاب «اغتيال العقل» لإبراهيم غليون.

لنسير بصورةٍ صحيحة.

وقد يسألُ السائلُ عن زيدٍ وعمرٍو وخالدٍ... «ما هي؟».

وقد يسألُ السائلُ عن زيدٍ وعمرٍو وخالدٍ وهذه الفرسِ وهذا الأسدِ «ما هي؟» فهل تجدُ فرقاً بين السؤالين؟

تأمّلْ فيهما، فستجدُ أنّ «الأوّلَ» سؤالٌ عن حقيقة جزئيّاتٍ متّفقةٍ بالحقيقة مختلفةٍ بالعدد. و«الثاني» سؤالٌ عن حقيقة جزئيّاتٍ مختلفةٍ بالحقيقة والعدد.

تقدّم أنّ الجنس: هو الكلّي الذاتيّ الذي يحمل على أفراده وعلى غيرها، لأنّه جزءٌ أعمّ، كقولنا: الإنسان حيوان، فإنّ الحيوان ذاتيٌّ يحمل على أفراد الإنسان وعلى غيره ممّا يتّفق معه في حقيقته الحيوانيّة، وتباينه بعض أجزائها الذاتيّة.

وهذا السؤال المتقدّم يختلف عن السؤال عن زيدٍ مثلاً ما هو؟ حيث يجاب عنه بالنوع فيقال: هو إنسانٌ، والإنسان لا يحمل إلّا على الأفراد التي تماثل زيداً في الإنسانيّة، ولا يحمل على الماهيّات التي تباينه بتمام حقيقتها، كما في التباين بين الجوهر والكمّ؛ إذ لا يوجد جزءٌ ماهويٌّ مشتركٌ بينهما، وإلّا للزم أن لا تكون الأجناس العالية عاليةً، ولكان فوقها جنسٌ، وهو لازمٌ باطلٌ؛ إذ الجوهر جنس الأجناس العالي الذي ليس فوقه جنس، وسوف يأتي بيان ذلك في محلّه إن شاء الله تعالى.

ثمّ إنّ ما يميّز كلّاً من الإنسان وغيره ممّا يشترك معه في الحقيقة الحيوانيّة هو فصل كلٍّ منهما، كالناطق فصلٌ للإنسان، والصاهل فصلٌ للفرس، والخائر فصلٌ للبقر... وهكذا.

وعلى هذا فقد اتّضح: أنّ الماهيّات قد تتمايز بتمام ذواتها، وقد تتمايز بأجزاءٍ ذاتيّةٍ تخصّها.

واعلم أنّ المراد من الماهيّة في المقام غير المراد منها بالاصطلاح الفلسفيّ، فإنّها تطلق باصطلاحهم على جزء الذات، وإذا أرادوا التمييز بينها وبين الوجود، يقولون: الأمر الفلانيّ ـ مثلاً ـ داخلٌ في هويّة الشيء، ومرادهم: داخلٌ في وجوده،

ويقولون: هذا الشيء جزء الذات، ومرادهم: الماهيّة. وتقدّم أنّ الأشياء تتّفق في الوجود وتختلف في الماهيّات.

هذا واعلم أنّ المصنّف رحمه الله لمّا قال: «وقد يسأل السائل عن زيدٍ وعمرٍو وخالدٍ» ولم يقل: هذا زيدٌ وهذا عمرٌو... وقال: «هذه فرسٌ، وهذا أسدٌ» أراد أن يبيّن أنّ زيداً وعمراً... جزئيّان، والفرس والأسد كلّيان، والسؤال حسب الفرض عن جزئيّاتٍ مختلفةٍ بالعدد والحقيقة، لأنّ حقيقة كلٍّ من زيدٍ وعمرٍو وخالدٍ هي: الحيوان الناطق، وحقيقة الفرس: الحيوان الصاهل، وحقيقة الأسد: الحيوان المفترس؛ فالاختلاف إنّما هو بجزء ذات الماهيّة، لا بتمام الذات.

وهذا الجواب يختلف عن جواب السؤال عن حقيقة زيدٍ وعمرٍو وخالدٍ، حيث لا فرق بين جميع أفراد الإنسان على اختلاف أصنافهم في أنّهم يشتركون بحقيقةٍ واحدة، هي أجزاءٌ ذاتيّةٌ لماهيّة الإنسان، وهي الحيوان الناطق، وإنّما يختلفون بأمورٍ خارجةٍ عن ذات الماهيّة، كالأسود والأبيض والطول والعرض... وهكذا.

وبعبارةٍ أخرى: جواب ما هو زيدٌ وبكرٌ وعمرٌو؟ يكون عن هذا الموجود الذي تشترك معه موجوداتٌ كثيرةٌ بحقيقة الحسّاس المتحرّك بالإرادة وهو نوعٌ من أنواع الحسّاس المتحرّك بالإرادة، وهو الناطق أو المفكّر أو الذي يدرك الكلّيات.

ولذا قال: **والجوابُ عن الأوّل** أي: عن زيدٍ وعمرٍو وخالدٍ ما هي؟ **بكمال الحقيقةِ المشتركةِ بينها**، أي: الجزئيّات والأفراد. **فتقولُ: «إنسانٌ» وهو النوعُ المتقدّمُ ذكرُه**، فإنّ الإنسان كلّيٌّ محمولٌ على زيدٍ وبكرٍ وعمرٍو...، ولهذا نقول: إنّ الكلّيات تقع محمولاتٍ دائماً عندما يُسأل بها عن أفرادٍ داخلةٍ تحتها. **وعن الثاني أيضاً بكمال الحقيقةِ المشتركةِ بينها، فتقولُ: «حيوان»، ويسمّى:**

الجنس

وهو ثاني الكلّيات الخمسة. وعليه يمكنُ تعريفُهما بما يأتي:

١. النوعُ: هو تمامُ الحقيقة المشتركةِ بين الجزئيّات المتكثّرةِ بالعدد فقط، الواقع في جواب ما هو؟ المقول في تمام الحقيقة... والمقصود من تمام الحقيقة المشتركة تمام الماهيّة، كماهيّة الإنسان وهي الحيوان الناطق في جواب ما هو زيد؟ حيث يقع الجواب إمّا بإنسانٍ أو بحيوانٍ ناطق، لا فرق بينهما، كما تقدّم. وسيأتي إنْ شاء الله في الحمل الأوّلي الذاتيّ: عدم الفرق بين الإنسان والحيوان الناطق إلّا بالإجمال والتفصيل، كما سبقت الإشارة إليه.

وقوله: «المتكثّرة بالعدد»، بيانه: ممّا لا شكّ فيه أنّ زيداً غير بكر، وبكراً غير خالد... وهكذا إلى آخر أفراد الإنسان، فالجزئيّات هنا متكثّرةٌ بالعدد.

وإذا لاحظت أنّنا أضفنا كلمة «المقول» بعد قوله: «في جواب ما هو» ليتمّ التعريف، لأنّ الجارّ والمجرور متعلّقان بتمام الحقيقة، والمقول بمعنى المحمول في جواب ما هو؟ أو يضاف «عند السؤال» كما يقول المنطقيّون، فيصير التعريف هكذا: «هو تمام الحقيقة المشتركة المقول في جواب ما هو، عند السؤال».

وبالجملة: إمّا نقول في تعريف النوع: هو تمام الحقيقة المشتركة بين الجزئيَّات المتكثّرة بالعدد، ونحذف كلمة «في جواب ما هو»، وإمّا نثبتها ونضيف كلمة «المقول» أي: المحمول في آخر التعريف، فيكون الجواب بـ«إنسان» أي: النوع.

ولو كان السؤال عن الإنسان ما هو؟ لكان الجواب: حيوانٌ ناطقٌ، أي: بالحدّ التامّ، وهذا يعني أنّ الحدّ التامّ أيضاً يقع في جواب سؤال ما هو الإنسان؟ لا ما هو النوع؟ لأنّ السؤال به يكون سؤالاً منطقيّاً، والجواب عنه يكون بتعريف النوع.

٢. الجنسُ: هو تمامُ الحقيقة المشتركةِ بين الجزئيّات المتكثّرةِ بالحقيقة، الواقع في جوابِ ما هو؟

وإذا تكثّرت الجزئيّاتُ بالحقيقة، فلابدّ أن تتكثّرَ بالعدد قطعاً، فلا حاجة إلى ذكر تكثّرها بالعدد، بعد تكثّرها بالحقيقة، ولابدَّ من إضافة المقول كما تقدّم في تعريف النوع.

ومن الواضح أنّك إذا سألت عن الإنسان والبقر والقرد؟ يكون الجواب حيوان، وهذا يعني أنّ جواب «ما هو» تمام الحقيقة المتكثّرة بالجزئيّات أو الكلّيات، كما هو صريح عبارته بعد قليل. فقوله في التعريف: «تمام الحقيقة المشتركة بين الجزئيّات المتكثّرة...» ليس تامّاً.

اللّهمّ إلّا أن يقال: إنّ مراده الجزئيّ الإضافيّ وليس الجزئيّ الحقيقيّ المقابل للكلّي، والجزئيّ قد يكون جزئيّاً حقيقيّاً بالإضافة إلى ما فوقه، وكلّياً بالإضافة إلى ما تحته، كما تقدّم بيانه في بحث الجزئيّ الحقيقيّ والجزئيّ الإضافيّ.

وفيه: ذكرنا في ما سبق: أنّ التعريف لا يكون بالمشترك اللفظيّ، والجزئيّ الحقيقيّ والإضافيّ مشتركٌ لفظيّ.

فإن قلت: إذا اختلفت الجزئيّات بالمدلول المطابقيّ اختلفت الكلّيات بالمدلول الالتزاميّ، وفي المقام كذلك، فإنّ زيداً جزئيٌّ داخلٌ تحت كلّي الإنسان، وهذه الفرس جزئيٌّ داخلٌ تحت الحيوان الصاهل.

وفيه: أنّ التعريف بالمدلول الالتزاميّ أيضاً لا يصحّ، فلابدّ أن يكون بالمدلول المطابقيّ، كما يأتي بيانه في بحث التعريف.

وبالجملة: إن كان مراده من الجزئيّات المتكثّرة الجزئيّ الحقيقيّ، فيكون التعريف أخصّ من المدّعى، وإن كان مراده منها الأعمّ من الجزئيّ الحقيقيّ والإضافيّ، فيكون التعريف بالمشترك اللفظيّ، وهو خلاف القاعدة المطّردة في التعاريف، وخلاف ما سيصرّح به بعد قليل.

وقد يسألُ السائلُ عن الإنسان والفرسِ والقرد...: ما هي؟ السؤال هنا عن تمام الحقيقة المشتركة بين الجزئيّات والكلّيات، ولذا يكون الجواب بالجنس، أي: «حيوان».

وقد يسألُ السائلُ عن الإنسان فقط: ما هو؟ ومن الواضح أن لا تكثّر في الحقيقة هنا، وجواب السؤال عنه: «حيوان ناطق».

لاحظْ: أنّ «الكلّياتِ» هي المسؤولُ عنها هذه المرّة، فماذا ترى ينبغي أن يكونَ الجوابُ عن كلٍّ من السؤالين؟

نقولُ: أمّا الأوّلُ يعني الكلّيات المتعدّدة فهو سؤالٌ عن كلّياتٍ مختلفةِ الحقائق أو مختلفة الماهيات ببعض ذواتها لا بتمام ذواتها، لأنّها تشترك جميعاً في حقيقةٍ واحدةٍ وهي الحيوانيّة فيجابُ عنه بتمام الحقيقةِ المشتركةِ بينَها، وهو الجنسُ، فنقولُ في المثال: «حيوانٌ»، ومنه يُعرفُ أنّ الجنسَ يقعُ أيضاً جواباً عن السؤال بما هو عن الكلّيات المختلفةِ بالحقائق التي تكونُ أنواعاً له، كما يقعُ جواباً عن السؤال بما هو عن الجزئيّات المختلفةِ بالحقائق؛ ومن هنا يتّضح ما قلناه في تعريف الجنس من أنّه يقع في جواب السؤال عن الحقائق المتكثّرة بالجزئيّات والكلّيات.

وأمّا الثاني فهو سؤالٌ بما هو عن كلّيٍّ واحدٍ، ولذا لا يكون الجواب بالنوع أو بالجنس، وإنّما يكون بالحدّ التامّ، إذ لا اتّفاق بالحقيقة ولا اختلاف بها ولا تعدّد.

وفي ضوء ما تقدّم يتّضح: أنّ السؤال بما هو، يقع في جوابه ثلاثة أمور: النوع، والجنس، والحدّ التامّ. فلابدّ من معرفة الضابط في جواب كلٍّ منها، فنقول: إذا كان السؤال عمّا هو متّفقٌ بالحقيقة، فيكون الجواب بالنوع؛ وإذا كان عمّا هو مختلفٌ بالحقيقة، فيكون الجواب بالجنس؛ وإذا كان السؤال عن كلّيٍّ واحد، فيكون الجواب بالحدّ التامّ.

وحقُّ الجوابِ الصحيحِ الكاملِ أن نقولَ في المثال: «حيوانٌ ناطقٌ» لأنّه قد يكون الجواب بالحدّ الناقص أو بالرسم التامّ أو بالرسم الناقص، فيتكفّلُ الجوابُ

بتفصيل ماهيّةِ الكليِّ المسؤولِ عنه، بخلاف ما إذا قلت في الجواب: إنسان، فلا تفصيل فيه، بل فيه إجمالٌ، مع أنّ السؤال «ما هو زيدٌ» سؤالٌ صحيحٌ، والجواب عنه كما يصحّ بالنوع، كذلك يصحّ بالحدّ التامّ، غاية الأمر: أحدهما مجملٌ، والآخر فيه تفصيل ماهيّته **وتحليلِها إلى تمام الحقيقةِ التي يشاركُه فيها غيرُه، وإلى الخصوصيّة التي بها يمتازُ عن مشاركاتِه في تلك الحقيقة.**

وبعبارةٍ أخرى: يكون الجواب بالجزء الأعمّ وهو الجنس، وهو أمرٌ مبهمٌ يتميّز بالفصل (الناطق) وهو جزءٌ مساوٍ لماهيّة الشيء المسؤول عنه، **ويسمّى مجموعُ الجوابِ «الحدَّ التامَّ» كما سيأتي في محلِّه** في بحث التعريف.

وتمامُ الحقيقةِ المشتركةِ التي هي الجزءُ الأوّلُ من الجواب هي «الجنس» وقد تقدّم. والخصوصيّةُ المميّزةُ التي هي الجزءُ الثاني من الجواب، هي:

الفصل

وهو جزءٌ مساوٍ لمفهوم الماهيّة المختصّ بها، وهو ثالث الكلّيات، والسؤال عنه لا يكون بـ«ما هو» لأنّه بسيطٌ وليس مركّباً من جنسٍ وفصل، بل يسأل عنه: بأيّ شيءٍ هو في جوهره؟ بمعنى: أيّ شيءٍ هو في ذاته؟ فيقع الفصل جوابَ سؤالٍ عن خصوصيّات ماهيّة الشيء التي يمتاز بها عن غيره؛ وذلك لأنّ السؤال «بأيّ شيءٍ هو؟» قد يكون عن كلّيٍّ ذاتيّ، وقد يكون عن كلّيٍّ عرضيّ، ولذا نجدهم إذا سألوا عن فصل الإنسان مثلاً، كان السؤال: «أيّ شيءٍ هو في جوهره» فيقال: ناطق، ليتميّز عن سؤال «أيّ شيءٍ هو في عرضه؟» حيث يكون الجواب عنه بالخاصّة، كالضاحك خاصّة الإنسان، أو بالعرضيّ العامّ كالماشي.

فالفصل كما قلنا: هو **ثالثُ الكلّيات. ومن هذا يتّضحُ أنّ الفصلَ جزءٌ من مفهوم الماهيّة** كماهيّة الإنسان؛ فإنّ الإنسان بحسب التحليل مركّبٌ من جزئين: جزءٌ أعمّ وهو الجنس، وجزءٌ مساوٍ وهو الفصل، **ولكنّه الجزءُ المختصُّ بها** أي: بالماهيّة **الذي يميّزُها عن جميع ما عداها، كما أنّ الجنسَ جزؤُها المشتركُ الذي أيضاً يكونُ جزءاً للماهيّات الأخرى.**

ويبقى شيءٌ ينبغي ذكرُه، وهو: أنّا كيف نسألُ ليقعَ الفصلُ وحده جواباً؟ وبعبارةٍ أوضح: إنّ الفصلَ وحدَه يقعُ في الجواب عن أيّ سؤالٍ؟

نقولُ: يقعُ الفصلُ جواباً عمّا إذا سألنا عن خصوصيّة الماهيّةِ التي بها تمتازُ عن أغيارِها، بعد أن نعرفَ تمامَ الحقيقةِ المشتركةِ بينَها وبينَ أغيارِها. أي: إنّا نعرف الجزء الأعمّ كالحيوان ولكن لا نعرف أيَّ حيوانٍ هو في ذاته، **فإذا رأينا شبحاً من بعيدٍ وعرفنا أنّه حيوانٌ وجهلنا خصوصيّتَه، فبطبيعتِنا نسألُ ونقولُ: أيّ**

حيوانٍ هو في ذاتِه؟ ومن هنا يتّضح أنّ السؤال بـ«أيّ شيءٍ هو في ذاته؟» لا يكون قبل معرفة الجنس، هذا بحسب زعم قدماء المنطقيّين، حيث رأوا أنّ كلّ ماهيّةٍ لها فصلٌ، وجب أن يكون لها جنس[1]. **ولو عرفنا أنّه جسمٌ فقط لقلنا: أيُّ جسمٍ هو في ذاته؟** لأنّ الجسم قد يكون نامياً، وقد يكون غير نامٍ، والنامي قد يكون نباتاً أو حسّاساً متحرّكاً بالإرادة، وغير النامي يكون جماداً. **وإن شئت قلت بدل «في ذاته»: في جوهرِه أو حقيقتِه؛ فإنّ المعنى واحدٌ.**

والجوابُ عن الأوّل، وهو إذا رأينا شبحاً من بعيدٍ وعرفنا أنّه حيوانٌ وجهلنا خصوصيّته: **«ناطقٌ» فقط، وهو فصلُ الإنسان، أو «صاهلٌ» وهو فصلُ الفرس، وعن الثاني: «حسّاسٌ» مثلاً، وهو فصلُ الحيوان.**

إذن، يصحّ أن نقولَ: إنّ الفصلَ يقعُ في جوابِ «أيّ شيءٍ»، و«شيءٌ» كنايةٌ عن الجنس الذي عُرِفَ قبلَ السؤالِ عن الفصل. وعليه يصحُّ تعريفُ الفصلِ بما يأتي: «هو جزءُ الماهيّةِ المختصُّ بها.

يمكن الاقتصار على هذا المقدار من التعريف ويكون تامّاً، وذلك لأنّ الجزء المختصّ هو المساوي للماهيّة، وإلّا فهو خلف كونه مختصّاً فيما لو كان أعمّ أو مبايناً أو أخصّ، فلو كان المختصّ أخصّ مثلاً، لجاز صدق الماهيّة من دونه، وهو خلف كونه جزءاً لها، إذ لا يعقل أن يتحقّق المركّب من دون أجزائه.

وعلى هذا فالمراد من الجزء المختصّ: الجزء المساوي لها، وكذلك يمكن الاقتصار على قوله: **الواقعُ في جواب (أيّ شيءٍ هو في ذاته)**، ويصحّ التعريف أيضاً، ويفي بالغرض المطلوب. ففي الواقع ذَكر المصنّف تعريفين للفصل بعبارةٍ واحدة، وكان بإمكانه الاقتصار على أحدهما فقط ولا حاجة إلى الزيادة.

---

(١) تحرير القواعد المنطقية: ص١٥٠.

تقسيمات

١. النوعُ: حقيقيٌّ وإضافيٌّ.
٢. الجنسُ: قريبٌ وبعيدٌ ومتوسّط.
٣. النوعُ الإضافيُّ: عالٍ وسافلٌ ومتوسّط.
٤. الفصلُ: قريبٌ وبعيدٌ. مقوّمٌ ومقسِّم.

بعد أن بيّن الكلّيات الذاتيّة، الجنس والفصل والنوع، وبيّن الفروق فيما بينها، شرع في بيان تقسيماتها، فذكر أقسام النوع أوّلاً، وأفاد أنّه ينقسم إلى قسمين: حقيقيٍّ وإضافيّ. والنوع الحقيقيّ: هو أحد الكلّيات الخمسة، وقد تقدّم بيانه. والنوع الإضافيّ: هو الكلّي الذي فوقه جنس، ولكنّ هذا التعريف ناقصٌ، وذلك لأنّه ليس المراد من الكلّي الذي فوقه كلّيٌّ مطلق الكلّي، لأنّ مطلق الكلّي يشمل الكلّي الذاتيّ والكلّي العرضيّ، فلابدّ من تقييده بغير الذاتيّ.

من هنا نقول: إنّ النوع الإضافيّ قد يصدق على النوع الحقيقيّ، فإنّ الإنسان مثلاً نوعٌ حقيقيّ، ولكن فوقه كلّي وهو الجنس «الحيوان» فيكون نوعاً إضافيّاً، فكيف يكون نوعاً حقيقيّاً وإضافيّاً؟

الجواب: هو نوعٌ حقيقيٌّ بالقياس إلى ما تحته من الأفراد، ونوعٌ إضافيٌّ بالقياس إلى ما فوقه من الأجناس. فالفارق بينهما موجود.

١. لفظُ النوعِ مشتركٌ بين معنيين، أحدُهما: «الحقيقيّ». لا يخفى أنّ الاشتراك هنا لفظيّ، نظير الاشتراك بين الجزئيّ الحقيقيّ والجزئيّ الإضافيّ.

ويرد عليه: أنّ التقسيم إنّما يكون حقيقيّاً إذا كان المقسم من المشترك المعنويّ، أي: يحمل على أقسامه بمعنىً واحد، أي: لابدَّ أن يكون المعنى الموجود في المقسم موجوداً في الأقسام أيضاً حتّى يكون كلّ واحدٍ منها قسماً بعينه، نظير تقسيم الكلمة إلى اسمٍ وفعلٍ وحرفٍ، فإنّه يصدق على كلّ واحدٍ من الأقسام أنّه

كلمة. وفي المقام: المقسم من المشترك اللفظيّ، فلا يكون المعنى محفوظاً في كلا القسمين، بل لكلّ واحدٍ منهما معنىً يغاير الآخر، فكيف يكون التقسيم حقيقيّاً؟

أضف إلى ذلك: أنّ النوع الإضافيّ ليس كلّياً مقابل الكلّيات الخمسة حتّى يكون قسماً سادساً، بل إنّما يكون إضافيّاً إذا قيس إلى ما فوقه من الأجناس، كما تقدّم.

هذا وذكر بعض المحقّقين: أنّ الاشتراك هنا معنويّ، وفيه ما لا يخفى؛ إذ الاشتراك لفظيٌّ؛ بقرينة قوله: «مشتركٌ بين معنيين» فإنَّ المشترك المعنويّ عبارةٌ عن عدّة ألفاظٍ تشترك بمعنىً واحدٍ.

وهو أحدُ الكلّياتِ الخمسة، وقد تقدّم. وثانيهما: «الإضافيّ»، والمقصودُ به: الكلّي الذاتيّ **الذي فوقَه جنسٌ؛** وذلك لأنّ الكلّي أعمّ من الذاتيّ والعرضيّ، **فهو نوعٌ بالإضافة إلى الجنس الذي فوقَه، سواءً كان نوعاً حقيقيّاً أم لم يكن** في نفسه نوعاً حقيقيّاً **كالإنسان بالإضافة إلى جنسه وهو الحيوان؛** فإنّ الإنسان بالإضافة إلى ما تحته من الأفراد نوعٌ حقيقيّ، **وكالحيوان بالإضافة إلى جنسه وهو الجسمُ النامي؛** فإنّ الحيوان ليس نوعاً حقيقيّاً، إذ لا يوجد في الخارج شيءٌ اسمه حيوان.

نعم، الموجود: الإنسان والقرد والبقر والفرس... إلى غير ذلك من الأنواع، فالحيوان جنسٌ إذا قيس إلى ما تحته، ونوعٌ إضافيٌّ إذا قيس إلى ما فوقه، وقوله: «أو لم يكن... وكالحيوان» مثالٌ للنوع غير الحقيقيّ.

وكالجسم النامي بالإضافة إلى الجسم المطلق، وكالجسم المطلقِ بالإضافة إلى الجوهر الذي هو جنس الأجناس العالي الذي ليس فوقه جنس.

ويبقى أن نشير إلى الفرق بين النوع الحقيقيّ والنوع الإضافيّ، فنقول:

ذكر علماء المنطق أبحاثاً مفصّلةً في الفرق بينهما، كذكر النسبة بينهما وأنّها التساوي أو العموم والخصوص المطلق[1] حيث ذهب إليه قدماء المنطقيّين حتّى

---

(١) الشفاء: ج١، ص٥٧، المدخل، المقالة الأولى، الفصل العاشر.

الشيخ في كتاب الشفاء، أو العموم والخصوص من وجهٍ أو التباين، ولكنّ الكلام فيها يخرج الدرس عن مستواه المبسّط، ولهذا نعرض عنه ونشير فقط إلى أنّ النسبة بينهما هي العموم والخصوص من وجهٍ على ما ذكره بعضهم كالحكيم السبزواريّ قدّس سرّه[١]. وأمّا باقي الفروق فقد تقدّم الفرق الأوّل منها، وهو: إذا قيس النوع إلى ما تحته من الأفراد فهو نوعٌ حقيقيّ، وإذا قيس إلى ما فوقه من الأجناس فهو نوعٌ إضافيّ.

أمّا تقسيمات الجنس، وهو الكلّي الذاتيّ الثاني من الكلّيات التي تقدّم الكلام عنها، فقد قسّمه العلماء إلى سافلٍ وعالٍ ومتوسّطٍ، أو إلى قريبٍ وبعيدٍ ومتوسّطٍ، وهذا يعني أنّ له تقسيمين.

والبعد والقرب اللذان يُذكران عادةً في كلمات المناطقة، يُقصد بهما القرب والبعد النسبيّان، أي: إنّ شيئاً واحداً قد يكون قريباً إلى شيءٍ وبعيداً بالنسبة إلى شيءٍ آخر، مثل الحيوان، فإنّه جنسٌ قريبٌ بالنسبة إلى الإنسان، ثمّ الجسم النامي جنسٌ متوسّط، والجوهر جنسٌ بعيد.

فالجنس القريب مرتبطٌ بالنوع من دون واسطةٍ بينهما، والجنس البعيد ما لا يرتبط بالنوع مباشرةً، بل يكون بينهما واسطةٌ، سواءً كان أبعد باثنتين أو ثلاث أو أربع... أو أكثر من ذلك. وتوضيحه:

حين نقول: هذا أوّل، وهذا ثانٍ، فقد نقصد بالثاني: مقابل الأوّل ومقابل الثالث والرابع، وقد نقصد به: ما ليس بأوّل، سواءً كان ثانياً أو ثالثاً أو رابعاً أو خامساً... وهكذا إلى آخر الأعداد، وما نحن فيه من قبيل الثاني، فإنَّ الجنس البعيد هو ما ليس بأوّل سواءً كان أبعد بواسطةٍ أو واسطتين أو أكثر.

والمراد بالجنس السافل: ما وقع أسفل سلسلة الأجناس، وهو الكلّي المقوّم

---

(١) شرح المنظومة اللآلئ المنتظمة: ص١٦٣؛ وكذلك تحرير القواعد المنطقية: ص٢٠٠.

للنوع، أو مبدأ سلسلة الأجناس وهو الجنس الذي ليس تحته جنس، كالحيوان بالنسبة إلى الإنسان، فإنّا إذا بدأنا من الجوهر ثمّ ما دونه من الأجناس حتّى نصل الجنس القريب (الحيوان) نجده أسفل سلسلة الأجناس، ولا يوجد تحته جنسٌ بل تحته (الإنسان) نوعٌ حقيقيٌّ بالقياس إلى ما تحته من الأفراد ونوعٌ إضافيٌّ بالقياس إلى ما فوقه من الأجناس.

والمراد بالجنس المتوسّط: الكلّي الذي فوقه جنسٌ وتحته جنسٌ، مثل الجسم النامي، فإنّه فوق جنس الحيوان، وفوقه جنسٌ أعلى منه وهو الجسم، من دون فرقٍ بين كونه جنساً متوسّطاً واحداً أو أكثر من واحدٍ.

ثمّ هذه الأجناس المتوسّطة تختلف قرباً وبعداً، فلعلّ القريب منها إلى شيءٍ، يكون بعيداً بالنسبة إلى شيءٍ آخر.

والمراد بالجنس العالي: الكلّي الذي ليس فوقه جنس، كالجوهر وما يقابله من المقولات التسع العرضيّة، كالكمّ، والكيف... الخ. وهو واضح.

وفي ضوء ما تقدّم اتّضح: أنّ تقسيم الجنس إلى القريب والبعيد تقسيمٌ نسبيٌّ لا حقيقيّ، بخلاف تقسيمه إلى العالي والسافل والمتوسّط، فإنّه تقسيمٌ حقيقيّ، بمعنى: إنْ كان الجنس سافلاً فلا يكون متوسّطاً ولا يكون عالياً، وإنْ كان عالياً فلا يكون سافلاً ولا متوسّطاً، وإنْ كان متوسّطاً فلا يكون عالياً ولا سافلاً، والمصنّف رحمه الله خلط بين التقسيمين بقوله: (قريبٌ وبعيدٌ ومتوسّطٌ) فإنَّ الجنس القريب والبعيد مرتبطان بتقسيم، والجنس المتوسّط مرتبطٌ بتقسيمٍ آخر، وهو تقسيمه إلى العالي والسافل والمتوسّط، فكان عليه أن يقسّمه كما فعل المناطقة إلى الجنس القريب والبعيد، أو إلى السافل والمتوسّط والعالي.

وأيضاً خلط بين القسمين في أقسام الفصل، حيث قال: «الفصل قريبٌ وبعيدٌ. مقوّمٌ ومقسّمٌ»، وكان عليه أن يذكرهما بعنوان قسمين، لا أن يخلط بينهما ويجعلهما قسماً واحداً.

فلابدَّ من تصحيح عبارة الكتاب إلى: الجنس: سافلٌ ومتوسّطٌ وعالٍ، أو إلى قريب وبعيد. والظاهر أنّ التصحيح الأوّل أدقّ؛ لأنّ المصنّف عندما يشرح عبارته، يبدأ ببيان الجنس السافل والمتوسّط، ولم يبيّن الجنس العالي والقريب والبعيد، وكأنّه تصوّر أنّ القرب والبعد مساويان للسافل والعالي، مع أنّه ليس كلّ قريبٍ سافلاً، وليس كلّ بعيدٍ عالياً، وإن كان كذلك في بعض الموارد، وهذا يعني أنّ النسبة بينهما العموم والخصوص من وجه.

٢. قد تتألّفُ سلسلةٌ من الكلّيات يندرجُ بعضُها تحت بعض، كالسلسلة المتقدّمةِ التي تبتدئُ بالإنسان وتنتهي بالجوهر. وإنّما تبتدئ بالإنسان فلأنّه لا يوجد تحته إلّا أفراده ولا يوجد نوعٌ تحته، وهذا بحسب علم المنطق، وأمّا في محلّه من فلسفة صدر المتألّهين قدّس سرّه فإنّ الإنسان جنسٌ تحته أنواعٌ كثيرة، والبحث فيه موكولٌ إلى محلّه في الحكمة المتعالية[1].

أمّا **البرهان** على أنّ كلّ سلسلةٍ تبتدئ بالإنسان، لابدّ أن تنتهي بالجوهر، مع أنّه قد يقال: لماذا لا يكون تحت الجوهر أجناسٌ إلى ما لا نهاية؟

فيقال: لو لم تنتهِ السلسلة إلى الجوهر الذي هو جنسٌ ليس فوقه جنس؛ للزم أن يكون المفهوم الواحد مركّباً من مفاهيم لا نهاية لها وهو محال، إذ المفروض أنّا نريد أن نعرف ذلك المفهوم كالإنسان. **فإذا ذهبتَ بها «متصاعداً» من الإنسان، فمبدؤها «النوعُ» وهو الإنسانُ في المثال، وبعده الجنسُ الأدنى الذي هو مبدأُ سلسلةِ الأجناس. ويسمّى «الجنسَ القريبَ»، لأنّه أقرُبها إلى النوع، ويسمّى أيضاً «الجنسَ السافلَ» وهو الحيوانُ في المثال.** وهذا لا يعدّ قاعدةً عامّةً بحيث كلّما كان الجنس سافلاً كان جنساً قريباً، وكلّما كان قريباً كان سافلاً، وإنْ كان كذلك في بعض الموارد. فلكي لا نقع بالاشتباه ونخلط بين التقسيمين نحذف قوله: «ويسمّى

---

(١) الحكمة المتعالية في الأسفار العقليّة الأربعة: ج٩، ص٢٠ وص٢٢٥.

الجنس السافل» وذلك لأنّه لمّا قال: «ويسمّى الجنس القريب» فقد يتبادر إلى الذهن أنّ كلّ ما كان قريباً كان سافلاً، مع أنّه قد يكون جنساً قريباً ولا يكون سافلاً، كالجسم بالقياس إلى الجسم النامي، فإنّه جنسٌ قريبٌ للنامي؛ إذ لا واسطة بينهما لكنّه ليس سافلاً بل هو جنسٌ متوسّط.

ثمّ هذا الجنسُ وهو الحيوان **فوقَه جنسٌ أعلى... حتّى تنتهي إلى الجنس الذي ليس فوقَه جنسٌ ويسمّى «الجنسَ البعيدَ» و«الجنسَ العالي».** وهذا خلطٌ أيضاً بين التقسيمين، فإنّه ليس كلّ جنسٍ بعيدٍ هو جنساً عالياً، فإنّ الجسم النامي مثلاً جنسٌ بعيدٌ للإنسان لكنّه ليس بعالٍ لأنّ فوقه الجوهر وهو جنس الأجناس العالي الذي ليس فوقه جنس، فلكي لا نقع بالخطأ والاشتباه أيضاً نحذف قوله: «الجنس البعيد» وتكون العبارة هكذا: حتّى تنتهي إلى الجنس الذي ليس فوقه جنس، ويسمّى: «الجنسَ العالي» **و«جنسَ الأجناسِ» وهو الجوهرُ في المثال. أمّا ما بين السافلِ والعالي فيسمّى «الجنسَ المتوسّطَ» ويسمّى «بعيداً» كالجسم المطلق، والجسمِ النامي في المثال.**

فالجنسُ ـ على هذا ـ قريبٌ وبعيدٌ ومتوسّطٌ أو سافلٌ، وعالٍ ومتوسّطٌ. أمّا قوله: «قريبٌ وبعيدٌ ومتوسّطٌ أو سافلٌ وعالٍ ومتوسّطٌ» فخطأ؛ لأنّ «قريب» و«بعيد» و«متوسّط» لا يساوي «سافل» و«عالٍ» و«متوسّط»، للفرق الواضح بينهما.

هذا كلّه إذا بدأنا من النوع الأخير الذي ليس تحته إلّا أفراده، ولو عكسنا الأمر وبدأنا من الجنس الذي تحته نوعٌ إضافيٌّ لما فوقه وجنسٌ لما تحته، إلى النوع الذي ليس تحته نوع، فيكون النوع الأوّل ـ الجسم وهو الجنس الذي فوقه الجوهر وليس فوقه نوعٌ ـ بداية سلسلة الأنواع ويسمّى نوع الأنواع، لأنّ جميع الأنواع تنتهي إليه.

٣. وإذا ذهبتَ في السلسلة «متنازلاً» مبتدئاً من جنس الأجناس (الجوهر) **إلى ما دونه، حتّى تنتهي إلى النوعِ الذي ليس تحتَه نوعٌ،** وهو الإنسان ـ وهذا كما قلنا في المنطق الأرسطيّ، وأمّا في الفلسفة الإسلاميّة التي حقّقها صدر المتألّهين قدّس

سرّه، فإنّ الإنسان ليس نوعاً، بل هو جنسٌ تحته أنواعٌ كثيرة ـ **فما كان بعد جنسِ الأجناسِ يسمّى «النوعَ العالي»** كما أطلقنا على الجوهر جنس الأجناس العالي، وما بينهما أنواعٌ متوسّطةٌ والأخير نوعٌ سافل، وما ذكرناه في تقسيم الجنس إلى العالي والمتوسّط والسافل يجري هنا أيضاً. **وهو مبدأُ سلسلةِ الأنواعِ الإضافيّة، وهو الجسمُ المطلقُ في المثال. وأخيرُها ـ أي منتهى السلسلةِ ـ يسمّى «نوعَ الأنواعَ» أو «النوعَ السافلَ»، وهو الإنسانُ في المثال. أمّا ما يقعُ بين العالي والسافلِ فهو «المتوسّطُ»، كالحيوان والجسمِ النامي. فالجسمُ النامي جنسٌ متوسّطٌ ونوعٌ متوسّط.**

إذن: النوعُ الإضافيُّ: عالٍ ومتوسّطٌ وسافلٌ. وهذا هو الفرق الثاني بين النوع الحقيقيّ والنوع الإضافيّ، فإنّه لا يُعقل أن يكون النوع الحقيقيّ عالياً ومتوسّطاً وسافلاً.

تنبيه

يتّضحُ ممّا سبقَ: أنّ كلّاً من المتوسّطاتِ لابدّ أن يكونَ نوعاً لما فوقَه، وجنساً لما تحتَه، وهو ما ذكرنا في النوع الإضافيّ. **والمتوسّطُ** أي: **النوعُ والجنسُ، قد يكون واحداً**، وذلك إذا كان نوعاً لما تحته وجنساً لما فوقه، وهذا فرقٌ آخر بين النوع الإضافيّ والحقيقيّ، فإنّ النوع الحقيقيّ يستحيل أن يكون نوعاً وجنساً باعتبارين، كما هو الحال في النوع الإضافيّ **إذا تألّفت سلسلةُ الكلّياتِ من أربعة، وقد يكونُ أكثرَ إذا كانت السلسلةُ أكثرَ من أربعة.**

فمثالُ الأوّلِ: «الماءُ» المندرجُ تحت «السائلِ» المندرجِ تحت «الجسمِ» المندرجِ تحت «الجوهرِ»، أو «البياضُ» المندرجُ تحت «اللونِ» المندرجِ تحت «الكيفِ المحسوسِ» المندرجِ تحت «الكيف».

ومثالُ الثاني: سلسلةُ الإنسانِ إلى الجوهرِ المؤلّفةُ من خمسة كلّياتٍ كما تقدّم. وهي إنسانٌ وحيوانٌ وجسمٌ نامٍ وجسمٌ مطلقٌ وجوهر، فالإنسان نوع، والحيوان جنسه،

والجسم النامي جنس الحيوان، والجسم المطلق جنس الجسم النامي، والجوهر جنس الأجناس العالي.

أو «متساوي الساقين» المندرج تحت «المثلّثِ» المندرجِ تحت «الشكلِ المستقيمِ الأضلاعِ» المندرجِ تحت «الشكلِ المستوي» المندرجِ تحت «الشكلِ» المندرجِ تحت «الكمِّ». وهذا المثال ليس صحيحاً، لأنّ الشكل ليس من الكمّ وإنّما من الكيف المختصّ بالكمّ المتّصل القارّ السطح،[1] ومن المعلوم أنّ الكمّ ينقسم إلى قسمين: متّصلٍ ومنفصل، والكيف إلى أربعة أقسام: كيفٍ نفسانيّ، وكيفٍ محسوس، وكيفٍ استعداديّ، وكيفٍ مختصٍّ بالكمّ المتّصل والمنفصل، والمختصّ بالكمّ المتّصل ينقسم إلى ثلاثة أقسام: الشكل، والزاوية، وما ليس بشكلٍ ولا زاوية.

إذن، الشكل من الكيف المختصّ بالكمّ، فلابدّ من تبديل كلمة «الكمّ» بـ«الكيف».

ومن حقِّ المصنّف رحمه الله أن يعترض ويقول: إنّ المثلّث ليس من الشكل، وذلك لأنّ الكمّ المتّصل على ثلاثة أقسام: حجمٍ وسطحٍ وخطٍّ، والمثلّث سطح، فيكون من الكمّ، فلماذا تقولون حسب مبناكم: المثلّث شكل؟

فنقول في جوابه: قبلنا اعتراضكم، لابدّ من حذف «الشكل» فيكون الكلام إمّا على هذا النحو: المندرج تحت المستقيم الأضلاع، المندرج تحت المستوي، المندرج تحت السطح، المندرج تحت الكمّ المتّصل، أو تثبتون كلمة «الشكل» ولكن ضعوها بعد كلمة المندرج تحت «الكيف» المختصّ بالكمّ. وهذا التصحيح الثاني هو الأصحّ، لأنّ المثلّث من أقسام السطح.

وهذه السلسلةُ مؤلّفةٌ من ستّةِ كلّيات، والأنواعُ المتوسّطةُ ثلاثةٌ: «المثلّثُ، والشكلُ المستقيمُ الأضلاع، والشكلُ المستوي». والأجناسُ المتوسّطةُ ثلاثةٌ أيضاً:

---

(١) بداية الحكمة: الفصلان التاسع والعاشر من المرحلة السادسة (المقولات العشر).

«الشكلُ المستقيمُ الأضلاع، والشكلُ المستوي، والشكل».

٤. وكلُّ نوعٍ إضافيٍّ لابدّ له من فصلٍ يكونُ جزءاً من ماهيّتِه يقوِّمُها ويميّزُها عن الأنواعِ الأخر.

بيانه: الكلام في تقسيمات الفصل، وهو قريبٌ وبعيدٌ ومقوّمٌ ومقسِّم، وقد اتّضح معنى القريب والبعيد في ما ذكرناه من تقسيمات الجنس حيث قلنا: هما نسبيّان. والفصل القريب هو جزء الماهيّة كالناطق جزء ماهيّة الإنسان، الذي لا واسطة بينه وبين الإنسان، ومثل الحسّاس فإنّه فصلٌ قريبٌ للحيوان وفصلٌ بعيدٌ للإنسان. والفصل البعيد: ما كان بينه وبين النوع واسطة، سواءً كان في مرتبةٍ ثانيةٍ أو ثالثةٍ أو رابعة، لا فرق في ذلك، المهمّ أنّه بعيدٌ من النوع. وكلّ نوعٍ إضافيٍّ مركّبٌ من جنسٍ وفصل، لأنّه نوعٌ لما تحته، وجنسٌ لما فوقه، والفصل يتميّز به النوع عن غيره من الأنواع **التي في عرضه، المشتركةِ معه في الجنس الذي فوقه.** فإنّ الفرس ـ مثلاً ـ في عرض الإنسان، لا في طوله، أو هو في طوله لا من حيث المرتبة الوجوديّة، لأنّهما من جنسٍ واحدٍ ومن أنواعه.

وهذا أيضاً من الفروق بين النوع الحقيقيّ والنوع الإضافيّ، فإنّه يمكن أن يكون نوعٌ حقيقيٌّ ليس فوقه جنس، ويكون مركّباً من جنسٍ وفصل، وقد لا يكون مركّباً منهما ويكون بسيطاً بخلاف النوع الإضافيّ، فإنّه لا يكون إلّا مركّباً منهما.

فالفصل قريبٌ وبعيدٌ ومقسِّمٌ ومقوّم، وتقسيمه إلى المقسّم والمقوّم نسبيٌّ أيضاً. وله أقسامٌ أخر كتقسيمه إلى الوجوديّ والعدميّ، والبحث عنه موكولٌ إلى محلّه.

ومعنى كونه مقسّماً ومقوّماً: أنّ له علاقةً مع الجنس وهي علاقة المقسم أو المحصّل، لأنّ الماهيّة التامّة النوعيّة تتكوّن منه ومن الجنس، وله علاقةٌ بالنوع باعتبارها يكون مقوّماً. مثلاً: إذا نسبنا «الناطق» ـ وهو الفصل ـ إلى الإنسان، يكون جزءاً مقوّماً مساوياً لماهيّة الإنسان، وهذا لا يوجد إلّا في النوع، فهو من علل القوام

كما ذكرنا سابقاً، وإذا نسبناه إلى الحيوان ـ الذي هو جنسٌ ـ كان مقسّماً له.

توضيح ذلك: إذا أضيف الناطق إلى الحيوان كان إنساناً، وإذا أضيف الصاهل إليه كان فرساً، وإذا أضيف إليه الخوار كان بقراً... فالفصول إذا نُسِبَتْ إلى الأجناس تقسِّمها، وإذا نُسِبت إلى الأنواع تقوّمها.

هذا وللفصل نسبةٌ أخرى إلى الجنس باعتبارها يسمّى محصّلاً للجنس، بمعنى موجداً له، ومن هنا أطلقوا على الفصل اسم العلّة الفاعليّة، أو جزء العلّة الفاعليّة للجنس، وبيانه موكولٌ إلى محلّه في الفلسفة.

كما يقسّمُ الجنسَ إلى قسمين، أي: إذا نُسِبَ الفصل إلى الجنس، فإنّه إمّا يحصّله، وإمّا يقسّمه إلى قسمين، **أحدُهما: نوعُ ذلك الفصلِ، وثانيهما: ما عداه،** أي: ما عدا النوع، **كالحسّاس المقوّمِ للحيوان والمقسّمِ للجسم النامي إلى حيوان وغيرِ حيوان؛** فإنّ جنس الحيوان جسمٌ نامٍ، وفصله المقوّم له الحسّاس المتحرّك بالإرادة، **فيقالُ: الجسمُ النامي حسّاسٌ** كالحيوان **وغيرُ حسّاسٍ** كالنبات.

ثمّ إنّ الفصل إنّما سمّي فصلاً لأنّه يفصّل النوع عن غيره من الأنواع التي تشترك معه في حقيقةٍ واحدةٍ، ولولاه لا يمكن تميّز حقيقةٍ عن حقيقةٍ أخرى.

ولكنّ الفصلَ الذي يقوّمُ نوعَه المساوي له، لابدّ أن يقوّمَ أيضاً ما تحته من الأنواع.

تعرّض المصنّف في هذا الكلام وما بعده إلى بيان أحكام الفصل، وأفاد بأنّ الفصل المقوّم للعالي مقوّمٌ للسافل، وهذه قاعدةٌ عامّةٌ في أحكام الفصول، فإنّ الحسّاس ـ مثلاً ـ مقوّمٌ للحيوان، والحيوان تحته الإنسان، فيكون الحسّاس مقوّماً للإنسان أيضاً، ولذا يصحُّ تعريف الإنسان بالجسم النامي الحسّاس المتحرّك بالإرادة.

إذن المقوّم للعالي مقوّمٌ للسافل ولا عكس، أي: المقوّم للسافل لا يكون مقوّماً للعالي، فإنّ الناطق مقوّمٌ للإنسان وليس مقوّماً للحيوان، بل يقسّمه إلى ناطقٍ وغير ناطق. وأمّا القاعدة في الجنس فالمقسّم للسافل مقسّمٌ للعالي ولا

عكس، أي: إنّ العالي لا يكون مقسّماً للسافل، مثل الحسّاس المتحرّك بالإرادة مقسّمٌ للجسم النامي، ومقوّمٌ للحيوان وليس مقسّماً له.

أمّا القاعدة في النوع، فالمقوّم للعالي مقوّمٌ للسافل ولا عكس. وإذا نسبنا الفصل إلى الجنس، فيكون الفصل مقسّماً للجنس، والقاعدة فيه: إنّ المقسّم للسافل مقسّمٌ للعالي ولا عكس، أي: المقسّم للعالي لا يكون مقسّماً للسافل.

فالحسَّاسُ المقوّمُ للحيوان يقوّمُ الإنسانَ وغيرَه من أنواع الحيوانِ أيضاً؛ لأنّ الفصلَ المقوّمَ للعالي لابدّ أن يكونَ جزءاً من العالي، والعالي المفروض أنّه **جزءٌ من السافل** لأنّ الحيوان جزءٌ من الإنسان، إذ كلّ ما في الحيوان موجودٌ في الإنسان، وهذا معنى قول الحكماء والفلاسفة: «إنّ الفصل الأخير جامعٌ لكلّ فصول وأجناس ما فوقه»[1] بمعنى: كلّ ما هو موجودٌ من فصولٍ وأجناسٍ فوق الفصل الأخير موجودٌ فيه، كالجوهر، والجسم النامي، والحسّاس المتحرّك بالإرادة، والحيوان موجودٌ في الناطق، ولكن لا يعني هذا أنّ الإنسان مثلاً مركّبٌ من هذه الأجزاء بحيث يكون جزءٌ منه جوهراً، وجزءٌ جسماً نامياً... وهكذا، بل هو حقيقةٌ واحدةٌ لا تعدُّدَ فيها، والشاهد عليه: هو أنّا نعلم بالوجدان أنّ كلّ إنسانٍ منّا، يرى نفسه واحداً مهما تغيّرت أحواله أو تقدّم به العمر، أو تبدّلت خلاياه الحيّة، فإنّ إنساناً إذا ارتكب جنايةً وتمكّن من إرجاء تنفيذ القصاص بحقّه فترةً من الزمن، ثمّ جيء به لينفَّذ الحكم به، فلا يُسمع منه إنْ قال: إنّ جسمي هذا قد تبدّل عن جسمي يوم ارتكبت الجناية، أو إنّي كنت جاهلاً وتغيّرت أحوالي فصرت أعلم الناس فأنا الآن غيري في ما مضى، فإنّه يحتجّ عليه بأنّك ما زلت فلاناً لا تبدُّلَ في أصل هويّتك ولا تغيُّر.

وعلى أيّ حال: إنّ المقوّم للعالي مقوّمٌ للسافل ولا عكس، والمقسّم للسافل

---

(١) الحكمة المتعالية في الأسفار العقليّة الأربعة: ج٣، ص٣٥.

مقسّمٌ للعالي ولا عكس **وجزءُ الجزءِ جزءٌ** لأنّ الحسّاس في المثال جزء الحيوان، والحيوان جزء الإنسان، **فيكونُ الفصلُ المقوّمُ للعالي جزءاً من السافل، فيقوّمُه.**

والقاعدةُ العامّةُ أن نقولَ: «مقوّمُ العالي مقوّمُ السافلِ» ولا عكس. أي: لا يكون مقوّم السافل مقوّماً للعالي، فإنّ الناطق مقوّم الإنسان وليس مقوّماً للحيوان، وهذه القاعدة جاريةٌ في الجنس.

والفصلُ أيضاً إذا لوحظَ بالقياس إلى نوعه المساوي له، قيل له: «الفصلُ القريبُ»، كالحسّاس بالقياس إلى الحيوان، والناطقِ بالقياس إلى الإنسان. وإذا لوحظ الفصل بالقياس إلى غير نوعه، سُمّي الفصل البعيد، ولذا قال:

وإذا لوحظَ بالقياس إلى النوع الذي تحت نوعِه قيل له: «الفصلُ البعيدُ» كالحسّاس فإنّه فصلٌ بعيدٌ **بالقياس إلى الإنسان.**

والخلاصةُ: إنّ الفصلَ الواحدَ يسمّى قريباً وبعيداً باعتبارين. وهما أمران نسبيّان، كما ذكرنا، فقد يكون الفصل الواحد مقوّماً قريباً من نوع، وبعيداً من نوعٍ آخر، **ويسمّى مقوّماً ومقسّماً باعتبارين.**

بقي في المقام أمرٌ لم يشِر إليه المصنّف رحمه الله نشير إليه، وتفصيله يأتي في ما بعد وهو قولنا: إنّ الفصل هو الصورة النوعيّة الذي لولاه لما تحقَّق النوع، فلو فرض ثمّة جنسٌ ولكن لا فصل له، فمن المستحيل أن يتحقّق نوعه، كما إذا فرضنا حيواناً من دون أن يوجد ناطقٌ أو صاهلٌ أو غير ذلك من الفصول، فمن غير المعقول أن يتحقّق الإنسان أو الفرس....

وإذا كان لابدّ من وجود الفصل ليتحقّق النوع، فهل يمكن أن يكون الفصل متعدّداً؟ أم لابدّ أن يكون واحداً؟

ذكرنا آنفاً: إنّ كلّ واحدٍ منّا يرى نفسه أنّه واحدٌ وليس متعدّداً مهما تغيّرت أحواله، وهذا يعني: أنّ الفصل لابدّ أن يكون واحداً لأنّه يعبّر عن حقيقة النوع، والنوع واحد. إلّا أنّه ربّما يَشكُل: بأنّا نجد بعض الفصول مركّبةً من شيئين

وبعضها ليس كذلك؛ فإنّ الحسّاس المتحرّك بالإرادة فصلٌ للحيوان وهو مركّبٌ من شيئين: الحسّاس والمتحرّك بالإرادة، والناطق فصلٌ للإنسان وهو واحد!

الجواب: إنّ المنطقيّ يستطيع في بعض الأحيان أن يشخّص الفصل الواحد، وفي بعض الأحيان لا يستطيع أن يشخّص ذلك الفصل، فيأتي بلوازمه المساوية له لكي يتوصّل إلى ذلك الفصل، والحسّاس المتحرّك بالإرادة ليس فصلاً للحيوان بل من لوازمه.

وبالجملة: قد يكون الفصل حقيقيّاً وهو واحدٌ دائماً لا تعدُّد فيه، وهو الواقع الخارجيّ، وقد يكون منطقيّاً، وهو قد يكون واحداً وقد يكون متعدّداً، وسوف يأتي توضيح هذا المطلب في محلّه إن شاء الله تعالى.

هذا تمام الكلام في الكلّيات الذاتيّة، وهي: الكلّي الذي يكون عين النوع، والكلّي الذي يكون جزء النوع، وهو إمّا جزءٌ أعمّ وإمّا جزءٌ مساوٍ. وهذه هي الكلّيات الثلاثة التي تقدّم الكلام حولها، وهي الجنس والنوع والفصل.

الذاتيّ والعرضيّ

تقدّم في بحث الكلّيات الخمسة: أنّ الكلّي هو الذي يحمل على أفراده، وهو إمَّا داخلٌ في ماهيّة الفرد، وإمّا خارجٌ عنها، والداخل إمّا عين الذات وهو النوع وإمّا جزؤها الأعمّ وهو الجنس، وإمّا جزؤها المساوي وهو الفصل. وهذه هي الكلّيات الثلاثة المتقدّمة.

أمّا الكلّيات العرضيّة، فهي التي تُحمَل على الماهيّة من دون أن تكون داخلةً في حقيقتها ولا مقوّمةً لها، وهي على قسمين: العرض العامّ والخاصّة، وللذاتيّ والعرضيّ اصطلاحاتٌ عديدةٌ سوف يشير إليها المصنّف في بحث البرهان حيث يقول هناك: تقدّم أنّه يشترط في مقدّمات البرهان أن تكون المحمولات ذاتيّةً للموضوعات، وللذاتيّ في عرف المنطقيّين عدّة معانٍ أحدها الذاتيّ في كتاب

البرهان... ثمّ ذكر له خمسة معانٍ:

الأوّل: الذاتيّ في باب الكلّيات، ويقابله «العرضيّ». وهو محلّ الكلام.

الثاني: الذاتيّ في باب الحمل والعروض، ويقابله «الغريب».

الثالث: الذاتيّ في باب الحمل أيضاً، وهو ما كان نفس الموضوع في حدّ ذاته كافياً لانتزاع المحمول بدون حاجةٍ إلى ضمّ شيءٍ إليه، وهو الذي يقال له: «المنتزع عن مقام الذات».

الرابع: الذاتيّ في باب الحمل أيضاً، ولكنّه في هذا القسم وصفٌ لنفس الحمل لا للمحمول... فيقال: الحمل الذاتيّ، ويقال له: الأوّلي أيضاً، ويقابله «الحمل الشايع الصناعيّ».

الخامس: الذاتيّ في باب العلل، ويقابله «الاتّفاقيّ».

وسوف يأتي بيان جميع هذه الأقسام في باب البرهان إن شاء الله تعالى. والمهمّ بيان محلّ الكلام في المقام وهو الذاتيّ في باب الكلّيات، وهو الذي يسمّونه بكتاب «إيساغوجي» وكما قلنا: هو الكلّي الداخل في حقيقة الشيء ومن علل قوام الماهيّة، بمعنى تتقوّم به ذات الماهيّة، ويقابله العرضيّ. ولهذا قال: **للذاتيّ والعرضيّ اصطلاحاتٌ في المنطق تختلفُ معانيها. ولا يهمُّنا الآن التعرّضَ إلّا لاصطلاحِهم في هذا الباب، وهو الذي يسمّونه بكتاب «إيساغوجي» أي: كتاب الكلّياتِ الخمسة.**

وهذا البحث من باب المقدّمة لبحث التعريف والمعرّف، كما ذكرنا سابقاً **حسب وضعِ مؤسّسِ المنطقِ (الحكيم أرسطو). وكان علينا أن نتعرّضَ لهذا الاصطلاح** أي: الذاتيّ، **في أوّل بحثِ الكلّياتِ الخمسة، لولا أنّا أردنا إيضاحَ المعنى المقصودِ منه بتقديمِ شرحِ الكلّياتِ الثلاثةِ المتقدّمة، فنقول:**

١. **«الذاتيّ»: هو المحمولُ الذي تتقوّمُ ذاتُ الموضوعِ به غيرَ خارجٍ عنها.** فعندما نقول: «زيدٌ إنسانٌ»، فالإنسانيّة المحمولة عليه مقوّمةٌ للموضوع، بمعنى: أنّها تشكّل تمام ماهيّته، وكذا الحيوان والناطق كلّ واحدٍ منهما جزءٌ مقوّمٌ لذات الموضوع،

ونعني بـ «ما تتقوّمُ ذاتُ الموضوعِ به»: أنّ ماهيّةَ الموضوعِ لا تتحقّقُ إلّا به، فهو قوامها بحيث لو رُفِعَ ترتفع الماهيّة وتتغيّر، وهذه من الخصوصيّات الأساسيّة في الذاتيّ **سواءً كان هو نفسَ الماهيّةِ كالإنسان المحمولِ على زيدٍ وعمرو،** فإنّ الإنسان نوعٌ وهو تمام ماهيّة زيد، **أو كان جزءاً منها كالحيوان المحمولِ على الإنسان أو الناطقِ المحمولِ عليه،** من دون فرقٍ بين الجزء الأعمّ كالحيوان، أو المساوي كالناطق، **فإنّ نفسَ الماهيّةِ أو جزءَها يسمّى «ذاتيّاً»** من باب الكلّيات.

وعليه، فالذاتيّ له مصاديق ثلاثة، أي: **يعمُّ النوعَ والجنسَ والفصل، لأنّ النوعَ نفسُ الماهيّةِ الداخلةِ في ذات الأفراد، والجنسَ والفصلَ جزءان داخلان في ذاتِها.**

ومن خلال ما تقدّم نستخلص خصائص الذاتيّ في باب الكلّيات على النحو التالي:

الأولى: وهي مذكورةٌ في كتاب بداية الحكمة للعلّامة الطباطبائي رحمه الله وحاصلها: أنّ إثبات المحمول الذاتيّ للموضوع لا يحتاج إلى واسطةٍ أو دليلٍ وبرهان. مثلاً: إثبات أنّ «الإنسان حيوان ناطق» لا يحتاج إلى دليل؛ لأنّ الحيوان الناطق هو الإنسان، والإنسان هو الحيوان الناطق، بخلاف ما إذا أردنا أن نثبت أنّ زيداً عالم مثلاً، فنحتاج إلى دليل، لأنّ العلم شيءٌ وذات زيدٍ شيءٌ آخر[(١)].

الثانية: إيجاد الذاتيّ لا يحتاج إلى علّةٍ وراء علّة الموضوع، فإنّ الله تعالى أوجد الإنسان، وإيجاد الإنسان هو إيجادٌ للحيوان الناطق.

الثالثة: الأجزاء الذاتيّة متقدّمةٌ على ذي الذاتيّ تصوّراً وتعقّلاً.

هذه هي خصوصيّات الذاتيّ في باب الكلّيات المقابل للعرضيّ.

وقد أشار الحكيم السبزواريّ رحمه الله لهذه الخصوصّيات بقوله[(٢)]:

---

(١) بداية الحكمة: ص٧٦ـ٧٧.

(٢) شرح المنظومة، اللآلئ المنتظمة: ص١٥٤.

ذاتيٌّ شيءٍ لم يكـــن معلّـــلا   وكـــانَ مـــا يـــسبقه تعقّـــلا
وكـان أيـضاً بـيّن الثبـوت لـهْ   وعرضـــيّه اعـــرفنْ مقابلـــهْ

٢. «العرضيّ»: هو المحمولُ الخارجُ عن ذات الموضوع، وماهيّته المقوّمة له لاحقاً له؛ لأنّه لابدّ من وجود ذاتٍ أوّلاً، ثمّ وجود صفةٍ تتّصف بها، فلابدَّ من وجود جسمٍ لكي يتّصف بالسواد أو البياض، لأنّ ثبوت شيءٍ لشيءٍ فرع ثبوت المثبت له، مثل: ثبوت المحمول للموضوع، فرع ثبوت الموضوع في الرتبة السابقة حسب القاعدة الفلسفيّة المعروفة التي أُخذ منها القول المشهور: «ثبّت العرش ثمّ انقش» فلابدَّ من تحقُّق الموضوع بعد تقوّمِه بجميعِ ذاتياتِه، كالضاحك اللاحقِ للإنسان، والماشي اللاحقِ للحيوان، والمتحيّزِ اللاحقِ للجسم.

وعندما يتّضحُ هذا الاصطلاح أي: اصطلاح الذاتيّ والعرضيّ في باب الكلّيات، ندخلُ الآن في بحث باقي الكلّياتِ الخمسة، وقد بقيَ منها أقسامُ العرضيّ، فإنّ العرضيَّ ينقسمُ إلى:

الخاصّة والعرض العامّ

جميع ما ذُكر في النوع والجنس والفصل ـ من نسبة الجنس والفصل إلى النوع، ومن أنّ الجنس هو الجزء الذاتيّ الأعمّ، والفصل هو الجزء الذاتيّ المساوي للماهيّة ولا يوجد في غيرها ـ يجري في العرضيّ، فإنّ العرضيّ هو المحمول الخارج عن ذات المحمول، فإن كان يعرض لغير موضوعه فهو العرضيّ العامّ، وإن كان مختصّاً بموضوعه ولا يعرض لغيره فهو الخاصّة، فالعرضيّ العامّ والخاصّة كالجنس والفصل لكنّهما خارجان عن ذات الموضوع، والجنس والفصل ذاتيّان للموضوع، إلّا أنّ النسبة هي بعينها لا تفترق، فما قلناه في الجنس نقوله في العرضيّ العامّ، وما قلناه في الفصل نقوله في الخاصّة.

لأنّ العرضيَّ: إمّا أن يختصَّ بموضوعه الذي حُملَ عليه ـ أي لا يعرضُ لغيرِه ـ فهو: «الخاصّة».

من الملاحظ أنّ المصنّف تارةً يعبّر بالعرضيّ وأخرى بالعرض، فأيّ التعبيرين هو الصحيح؟

قال المنطقيّون والفلاسفة: إنّ العرض لا يُحمل على الجوهر، كالبياض والسواد، فإنّه لا يصحّ أن يقال: الجسم بياضٌ أو سوادٌ إلّا إذا اشتُقّ منه فيقال: الجسم أبيض أو أسود، وللتفريق بين ما يقبل الحمل وبين ما لا يقبل الحمل قالوا: ما يقبل الحمل هو العرضيّ، وما لا يقبل الحمل هو العرض.

وعلى هذا يتّضح: أنّ في التعبير بالعرض العامّ مسامحة، والصحيح أن يقول: العرضيّ العامّ والعرضيّ الخاصّ، لأنّ العرض العامّ والخاصّ لا يحملان على الموضوع، فلا يقال: الإنسان ضحكٌ، ولا الحيوان مشيٌ، إلّا إذا اشتقّ منهما

الضاحك والماشي.

نعم، تبع المصنِّف طريقةَ المحقّق الطوسيّ رحمه الله في شرح الإشارات[1]؛ قال: «وقد يستعمل بعضهم العرض ويريد العرضيّ».

سواءٌ كانت مساويةً لموضوعها كالضاحك بالنسبة إلى الإنسان. وهذه الخاصّة تسمّى أيضاً الخاصّة الشاملة؛ لأنّ جميع أفراد الإنسان مهما بلغوا من الكثرة، فإنّ قابليّة الضحك موجودةٌ فيهم جميعاً. ومن الواضح أنّ الضاحك ليس مساوياً للإنسان بالفعل، بل بالقوّة، لأنّه أخصّ من الإنسان. نعم، إن كانت هذه الخاصّة بالفعل لا تكون شاملةً فإنّ الإنسان قد يكون ضاحكاً بالفعل وقد يكون عبوساً كذلك، وهذا يُعَرف بقرينة تمثيله بالشاعر والخطيب والمجتهد، فإنّ كلّ واحدٍ منهم قد يكون كذلك بالقوّة وقد يكون بالفعل. ولهذا قال: **أو كانت مختصّةً ببعض أفرادِه كالشاعر والخطيبِ والمجتهد، العارضةِ على بعض أفرادِ الإنسان،** فإنّ كلّ إنسانٍ ـ إن توفّرت المقدّمات لديه ـ له قابليّة أن يكون شاعراً أو خطيباً أو مجتهداً.

وسواءٌ كانت خاصّةً للنوع الحقيقيّ كالأمثلة السابقةِ. وهذا تقسيمٌ آخر للخاصّة وهو تقسيمها إلى: الإضافيّة والحقيقيّة.

والمراد من الخاصّة الحقيقيّة: هي الخاصّة التي توجد في بعض الأفراد أو التي توجد في الأنواع الحقيقيّة ولا توجد في غيرها، كالشاعر والكاتب المختصّ بالإنسان فقط.

والخاصّة الإضافيّة: هي التي توجد في الأنواع وغيرها **أو للجنس المتوسّطِ كالمتحيّز خاصّةِ الجسم، والماشي خاصّةِ الحيوان؛** فإنّ الماشي عرضٌ عامٌّ للإنسان، وخاصّةٌ للحيوان، ولعلّه سقط شيءٌ من العبارة. فإنّ الصحيح أن يقال: «أو للجنس

---

(١) الإشارات والتنبيهات: ج١، ص٩٢.

المتوسّط أو القريب كالماشي خاصّة الحيوان» لأنّ الحيوان ليس جنساً متوسّطاً، بل هو أقرب الأجناس إلى الإنسان، ولا يوجد بعده إلّا النوع، أو يقال: «كالماشي خاصّة النوع الإضافيّ» لأنّ الحيوان نوعٌ إضافيٌّ بالقياس إلى ما فوقه من الأجناس.

ومثل الجسم النامي خاصّة الجنس المتوسّط وهو الجسم، أو خاصّة الجسم المتحيّز، لأنّ الجسم هو ما يشغل حيّزاً من المكان له أبعادٌ ثلاثة: طولٌ وعمقٌ وعرضٌ، وهذه الخاصّة لا توجد لغيره كالجوهر، لأنّ للجوهر أقساماً تحته ومنها: العقل والنفس، وكلاهما موجودان ولا حيّز لهما؛ لأنّهما مجرّدان.

أو لجنس الأجناس، كالموجود لا في موضوعٍ خاصّةِ الجوهر. وتعريف الجوهر بهذه العبارة ليس تعريفاً بالحدّ التامّ أو ليس تعريفاً حقيقيّاً، بل هو تعريفٌ بأمورٍ خارجةٍ عن الذات أو تعريفٌ بأمورٍ عارضةٍ عليها، لأنّ الجوهر لا جنس له ولا فصل، لأنّه جنس الأجناس العالي، ولهذا يكون الموجود لا في موضوع خاصّة الجوهر.

وإمّا أن يعرضَ لغير موضوعِه أيضاً ـ أي لا يختصُّ به ـ فهو: «العرضُ العامُّ».

والصواب أن يقول: العرضيّ العامّ كما ذكرنا، فإنّه يعرض على موضوعه وعلى غيره، فيكون جزءاً مشتركاً **كالماشي بالقياس إلى الإنسان** فإنّه غير مختصٍّ بالإنسان، بل يعرض على غيره ممّا يشترك معه في الجنس، **والطائرِ بالقياس إلى الغراب** وغيره من الطيور، **والمتحيّزِ بالقياس إلى الحيوان، أو بالقياس إلى الجسم النامي.** فإنّ المتحيّز خاصّةٌ للجسم وعرضيٌّ عامٌّ للجسم النامي، وللحيوان، والإنسان، ولهذا قلنا: إنّ بعض الخاصّة تكون إضافيّة.

وعليه يمكن تعريفُ الخاصّةِ والعرضِ العامِّ بما يأتي:

الخاصّةُ: الكلّيُّ الخارجُ المحمول، الخاصُّ بموضوعه، بخلاف الفصل، حيث عرِّف بجزءٍ من الماهيّة المختصّ بها.

العرضُ العامُّ: الكلّيُّ الخارجُ المحمولُ على موضوعه وغيرِه.

تنبيهات وتوضيحات

هذه التنبيهات مرتبطةٌ بالخاصّة والعرضيّ العامّ، وقد سبقت الإشارة إلى التنبيه الأوّل وهو:

١. قد يكونُ الشيءُ الواحدُ خاصّةً بالقياس إلى موضوعٍ، وعرضاً عامّاً بالقياس إلى آخر، كالماشي، فإنّه خاصّةٌ بالقياس **للحيوان، وعرضٌ عامٌّ** بالقياس **للإنسان. ومثلُه: الموجودُ لا في موضوعٍ،** فإنّه خاصّة الجوهر، وعرضيٌّ عامٌّ بالقياس إلى الجسم، باعتبار أنّ العقل والنفس أيضاً موجودان لا في موضوع، فهو يعرض على الجسم وغيره، **والمتحيّزُ** خاصّة الجسم، وعرضٌ عامٌّ للجسم النامي، **ونحوها ممّا يعرضُ الأجناسَ** فإنّه قد يكون جنسٌ خاصّةً بالقياس إلى جنسٍ وعرضاً عامّاً بالقياس إلى آخر.

وأمّا ما يعرض الأنواع الحقيقيّة، فلا يكون خاصّةً بالقياس إلى نوعٍ وعرضاً عامّاً بالقياس إلى آخر، كالضاحك فإنّه خاصّة الإنسان، ولا يكون عرضاً عامّاً لغيره من الأنواع التي تشترك معه في حقيقته الحيوانيّة؛ لأنّ هذا يخرجه عن كونه خاصّة.

٢. وقد يكونُ الشيءُ الواحدُ عرضيّاً بالقياس إلى موضوعٍ، وذاتياً بالقياس إلى آخر، كالماشي بالقياس إلى الحيوان عرضيّ، ولكنّه ذاتيٌّ لجميع أنواع الحيوان التي تشترك بالمشي سواءً كانت تمشي على اثنتين أو على أربع.

فإذا نسبنا المشي إلى الحيوان يكون عرضيّاً، وإذا نسبناه إلى ما تحته من الأنواع أو الأفراد يكون ذاتيّاً، ولكنّ للمشي أنواعاً كالمشي على اثنتين باعتبار أنّ له أفراداً كثيرةً تمشي على تلك الهيئة، والمشي على أربع كذلك، فيكون المشي جنساً تحته أنواعٌ كثيرةٌ، وتحت كلّ نوعٍ أفرادٌ كثيرة، فإذا نسبنا المشي إلى أنواعه يكون ذاتيّاً **كالمُلْوَنّ** بضمّ الميم وسكون اللام وفتح الواو وتشديد النون على وزن مُحْمَرّ وهو ذو اللون، وليس الملوّن. والفرق بينهما: أنّ النظر أوّلاً وبالذات تارةً يكون إلى

الموضوع الذي له لون، فيقال: هذا الشيء مُلَوّنٌ، وتارةً يكون إلى الصفة أي: الأبيض أو الأسود، فإنّ الأبيض وغيره من الألوان لا يقال لها ملوّنٌ، وإنّما يقال: مُلْوَنٌّ، أي: شيءٌ له البياض أو السواد، لأنّ الأبيض مثلاً شيءٌ له لون البياض، ومن الواضح أنّ الصفة لا يمكن أن تكون إلّا متقوّمةً بالذات، ولذا نقول: هذا الشيء ذاتٌ ثبت لها البياض، فالمراد المُلْوَنّ بقرينة قوله رحمه الله: **فإنّه خاصّةُ الجسمِ مع أنّه جنسٌ للأبيضِ والأسودِ ونحوهما** لأنّ الضمير «اسم إنّ» يعود إلى المُلْوَنّ، ولأنّ الجسم شيءٌ ثبت له اللون أو شيءٌ ذو لون، فهو خاصّة الجسم، وجنسٌ لجميع الألوان كالأبيض والأسود.

ثمّ لو سئلتَ عن البياض أهو لونٌ أم عرض؟ لا شكّ يكون جوابك: عرض؛ لأنّه ليس بجوهر. ولو سئلت عن الأبيض، لا شكّ يكون جوابك: ملْوَنّ؛ لأنّه ذاتٌ ثبت له الأبيض.

ومثلُه مفرّقُ البصرِ، فإنّه عرضيٌّ بالقياس إلى الجسم مع أنّه فصلٌ للأبيض أي: هو ذاتيٌّ للأبيض، **لأنّ** الأبيض ليس جسماً له بياضٌ وليس ملوناً مفرّقاً للبصر، بل هو جسمٌ له بياض، كما أنّ ملْوَنّ جنس الأسود وفصله قابض البصر، وجميع ذلك مبنيٌّ على نظريّةٍ في الطبيعيّات القديمة: أنّ انكشاف الأجسام المرئيّة يكون بواسطة النور، ولكنّه هل يخرج من العين وينعكس على الأجسام؟ أم للجسم نورٌ ينعكس على العين؟ قالوا: إنّ النور يخرج من العين وينعكس على الجسم، ولهذا قالوا: **الأبيض** مفرّقٌ لنور البصر، أي: يخرج من البصر ويتفرّق على الجسم، فهو **مُلْوَنٌّ مفرّقُ البصر.**

٣. كلٌّ من الخاصّة والفصلِ قد يكونُ مفرداً وقد يكونُ مركّباً. مثالُ المفردِ منهما: الضاحكُ والناطقُ، فإنّ الضاحك مثال الخاصّة المفرد، والناطق مثال الفصل المفرد أيضاً على نحو اللفّ والنشر المرتّب، **ومثالُ المركّبِ من الخاصّة، قولنا للإنسان: «منتصبُ القامةِ بادي البشرة».** فلو قصرنا النظر على منتصب القامة وحده فهو

عرضيٌّ عامٌّ ولا يوجد في غيره، وكذا الحال في بادي البشرة، ولكن لو لوحظ مجموعهما كمركّبٍ بالقياس إلى الإنسان فهما خاصّة الإنسان؛ إذ لا يكون غيره منتصب القامة وظاهر البشرة.

ومثالُ المركّبِ من الفصلِ: قولنا للحيوان: «حسّاسٌ متحرّكٌ بالإرادة». ولا يعني هذا: أنّا إذا لاحظنا كلّ واحدٍ منهما منفرداً يكون جنساً للحيوان، وإذا لاحظنا المجموع المركّب منهما يكون فصلاً، بل كلّ واحدٍ منهما فصلٌ ومجموعهما فصل، بل هما من لوازم الفصل الحقيقيّ، كما سنبيّنه بعد قليل.

وقد أجبنا سابقاً عن توهُّم أنّ الفصل حقيقةٌ نوعيّةٌ واحدةٌ فلابدَّ أن يكون واحداً، ونعيد الجواب بنحوٍ آخر، فنقول: إنّا قد نتمكّن من تشخيص الفصول ونعبّر عنها بلفظٍ واحد، وقد لا نتمكّن أن نعبّر عنها بلفظٍ واحدٍ فنأتي بلفظين أو أكثر، كالحسّاس والمتحرّك بالإرادة، فإنّه لا يوجد لفظٌ واحدٌ يوصل معناهما، فنضطرّ إلى استعمال لفظين للإشارة إلى ذلك الفصل المركّب، وهذا مبنيٌّ على إمكان معرفة الفصول، كما هو المعروف لدى المنطقيّين، أمّا على رأي الفلاسفة فلا يمكن التعرّف عليها، وإنّما يمكن التعرّف على أخصّ لوازمها وننزلها منزلتها، وهي ليست فصولاً حقيقيّةً في الواقع.

فمثلاً لو سُئلت: هل أنت جوهرٌ أم عرض؟ لا شكَّ أنّك لست عرضاً لأنّ العرض يحتاج إلى متّكأ يتقوّم به ويعرَض عليه، فأنت ماهيّةٌ موجودةٌ لا في موضوع، إلّا أنّك مركّبٌ متقوّمٌ بالحيوان والناطق، وأنّ المقوّم للنوع والمحصّل أو المقسّم للجنس هو الفصل. وقد سبقت الإشارة إلى الفرق بين المقسّم والمحصّل، ونضيف إليه: إنّ معنى كون الفصل مقسّماً هو أنّه يقسّم الجنس ـ كالحيوان ـ في عالم الذهن إلى قسمين: إلى الناطق وغيره، أو إلى الصاهل وغيره... ومعنى كونه محصّلاً أنّ الموجود في الخارج هو الإنسان أو البقر أو الطير أو الفرس... وهذا يعني أنّ الحيوان لا يمكن أن يتحقّق في الخارج بلا فصل. فبالفصل المحصّل أنت

جوهر، ومحصّل الجوهر لابدَّ أن يكون جوهراً كما يقول الحكماء. ومن هنا يأتي سؤالٌ وهو: إنّ الناطق فصل الإنسان ولكنّه عرضٌ وليس بجوهر، وذلك لأنّ الناطق إمّا عبارةٌ عن إدراك الكلّيات، وإدراكها علم، والعلم كيفٌ نفسانيّ، كما تقدّم مراراً، وإمّا عبارةٌ عن التكلّم والكلام، وهو كيفٌ محسوس، وعلى هذا فكيف تقولون: إنّ الفصل مقوّمٌ للجوهر ومقوّم الجوهر جوهر؟

الجواب: إنّ الناطق فصلٌ منطقيٌّ وليس فصلاً حقيقيّاً، فهو لازم الفصل الحقيقيّ، والفصل الحقيقيّ جوهر، وإنّنا قد نستطيع أن نأتي بلفظٍ يحكي لازم الفصل الحقيقيّ ونضعه مكانه، وقد لا نستطيع إلّا أن نأتي بلفظين أو أكثر لكي نتوصّل إلى ذلك اللازم.

ومن هنا يتّضح لنا أنّ الفصل الحقيقيّ هو ما قوّم وجود الجوهر وحصّل وجود الجنس في الخارج على رأي الفلاسفة.

أمّا حقيقة الفصل الحقيقيّ، فالمنطقيّ لا يتعرّض لها لأنّها من بحث الموجود بما هو موجود، وهو موضوع علم الفلسفة، فيبحث فيه عن حقيقته وأنّه ماهيّةٌ أو وجود، وإذا كان وجوداً هل يمكن التعرّف عليه أو لا؟

قال العلاّمة الطباطبائي في المرحلة الخامسة في الفصل الخامس من بداية الحكمة[1]: «ينقسم الفصل إلى: المنطقيّ والاشتقاقيّ، والفصل المنطقيّ: هو أخصّ اللوازم التي تعرض النوع... والفصل الحقيقيّ: هو مبدأ الفصل المنطقيّ» يعني الفصل الموجود في الخارج.

هذا وللفصل المنطقيّ تقسيماتٌ كثيرةٌ، أشار إليها الحكيم الآملي؛ قال: «الفصل إمّا حقيقيٌّ وإمّا منطقيّ، والمنطقيّ على قسمين: فمنه منطقيٌّ مشهوريٌّ وهو مفهوم الفصل... ومنه منطقيٌّ غير مشهوريّ، وهو لازم الفصل الحقيقيّ كالحسّاس

---

(١) بداية الحكمة: ص٧٩.

للحيوان، والناطق للإنسان...»[١].

إذن، فالناطق فصلٌ منطقيٌّ غير مشهوريٍّ لازم الفصل الحقيقيّ.

والحاصل من جميع ما تقدّم: أنّ الفصل يقوّم النوع ويميّزه عن أنواع جنسه، وينوّع الجنس، والخاصّة لا تقوّم الكلّي الذي تختصّ به إلّا أنّها تميّزه عن غيره وتقسّم ما فوق ذلك الكلّي، فتكون كالفصل من جهة تقسيمها الجنس، وأنّ الفصل والخاصّة يقابله الخاصّة في الكلّيات العرضيّة، فالوظيفة التي يقوم بها الفصل في الكلّيات الذاتيّة، تقوم بها الخاصّة في الكلّيات العرضيّة، والوظيفة التي يقوم بها الجنس في الكلّيات الذاتيّة، يقوم بها العرضيّ العامّ في الكلّيات العرضيّة، من دون فرقٍ بين الجنس والفصل وبين العرضيّ العامّ والخاصّة، غاية الأمر: الجنس والفصل، من الكلّيات الذاتيّة؛ والعرضيّ العامّ والخاصّة، من الكلّيات العرضيّة.

---

(١) درر الفوائد: ج١، ص٣١٧.

الصنف

تقدّم: أنّ الفصل يقسّم الجنس وينوّعه إلى أنواعٍ متعدّدةٍ، وأنّه بمنزلة العرضيّ العامّ، لكنّه كلّيٌّ ذاتيّ، وكذلك الخاصّة تقسّم العرضيّ العامّ إلى أنواعٍ متعدّدةٍ، فتجعل حصّةً موجودةً منه في مكانٍ وحصّةً أخرى في مكانٍ آخر، وهذا ما أراد المصنّف رحمه الله بيانه في بحث الصنف؛ قال:

٤. تقدّمَ: أنّ الفصلَ يقوّمُ النوعَ ويميّزُه عن أنواع جنسِه لأنّ للنوع جنساً وفصلاً، وفصله يقوّم النوع ويميّزه **أي: يقسّمُ ذلك الجنسَ،** وهذا ما ذكرناه من أنّ الفصل يقوّم النوع ويقسّم الجنس، **أو فقل: «ينوّعُ» الجنسَ،** أي: إنّ الفصل يقسّم الجنس إلى أنواعٍ متعدّدة، كالناطق والصاهل ونحوهما اللذين ينوّعان الحيوان إلى الإنسان والفرس... **أمّا الخاصّةُ فإنّها لا تقوّمُ الكلّيَّ الذي تختصُّ به قطعاً،** لأنّها من الكلّيات العرضيّة وليست من الكلّيات الذاتيّة، **إلّا أنّها تميّزُه عن غيرِه** من الكلّيات، كالكاتب خاصّة الإنسان الذي يميّزه عن غيره من الكلّيات، **أي: إنّها تقسّمُ ما فوق ذلك الكلّي. فهي كالفصل،** وهذا ما أشرنا إليه من أنّ الوظيفة التي تقوم بها الخاصّة هي نفس الوظيفة التي يقوم بها الفصل، لكنّ الفصل كلّيٌّ ذاتيّ، والخاصّة كلّيٌّ عرضيّ، فهي مثل الفصل **من هذه الناحية في كونها تقسّمُ الجنس،** فكما أنّ الناطق يقسّم الحيوان إلى إنسانٍ وغير إنسان، فكذلك الكاتب يقسّم الحيوان إلى كاتبٍ وإلى غيره، غاية الأمر: الفصل ذاتيٌّ للنوع، والخاصّة عرضيّ، فهي كالفصل **وتزيدُ عليه بأنّها تقسّمُ العرضَ العامَّ أيضاً** فإنّ الماشي مثلاً عرضيٌّ عامٌّ، والخاصّة ـ كالكاتب ـ يقسّمه إلى قسمين: ماشٍ كاتبٍ وهو الإنسان، وماشٍ غير كاتبٍ عامٍّ وهو غير الإنسان، فالخاصّة بالإضافة إلى أنّها تقسّم الجنس

كالفصل، تقسّم العرضيّ العامّ أيضاً، فتزيد على الفصل بهذه الوظيفة.

وفيه ما لا يخفى، فإنّ الفصل يقوم بنفس الوظيفة التي زعم المصنّف رحمه الله أنّها حكرٌ على الخاصّة، فما الضير في تقسيم الناطق ـ وهو فصل الماشي وهو عرضٌ عامّ ـ إلى ماشٍ ناطقٍ وهو الإنسان، وماشٍ غير ناطقٍ وهو الفرس مثلاً؟!

ولذا لا فرق بين الفصل والخاصّة إلّا في كون الفصل ذاتيّاً والخاصّة عرضيّاً **كالموجود لا في موضوع، الذي يقسّمُ «الموجودَ» إلى جوهرٍ وغيرِ جوهر** فإنّ الموجود لا في موضوعٍ كليٌّ وهو خاصّة، لأنّه ينقسم إلى جوهر، أي: قائمٍ لا في موضوع، وغير جوهرٍ وهو الموجود في موضوعٍ مستغنٍ عنه في وجوده. والموجود أيضاً من المعقولات الثانية الفلسفيّة، فهو خارجٌ عن الماهيّة، وعلى هذا فيكون مقسم الكلّيات أعمّ من الماهيّة وغير الماهيّة، وهذا خلاف ما ذكرناه سابقاً من أنّ مقسم الكلّيات هو الماهيّة، وتفصيل هذا البحث موكولٌ إلى محلّه في ذكر أقسام المعقولات الأوّليّة المنطقيّة وبيان معناها ومعنى المعقولات الثانية الفلسفيّة، حيث يتّضح: أنّ الوجود والموجود من المعقولات الثانية الفلسفيّة، وليس من المعقولات الأوّليّة.

فمن خلال المثال الذي ذكره المصنّف رحمه الله يتّضح لنا: أنّ مقسم الكلّيات ليس مختصّاً بالماهيّات، وإنّما يشملها ويشمل غيرها.

وتزيدُ عليه أيضاً بأنّها تقسّمُ كذلك النوعَ، فإنّ بعض الخاصّة وهي الخاصَّة الأخصّ من النوع ـ لا المساوية له ـ تقسّم النوع، كالشاعر بالفعل والخطيب والمجتهد كذلك، إذ كلّ واحدٍ منها خاصّةٌ يقسّم الإنسان إلى شاعرٍ وغير شاعر، وخطيبٍ وغير خطيب، ومجتهدٍ وغير مجتهد، **وذلك عندما تختصُّ ببعض أفرادِ النوع كما تقدّم، كالشاعر المقسّمِ للإنسان. وهذا التقسيمُ للنوع يسمّى باصطلاح المنطقيّين: «تصنيفاً»، وكلُّ قسمٍ من النوع يسمّى: «صنفاً».** فالمراد من الصنف: الكلّي الذي يعرض النوع ويقسّمه إلى قسمين، ولهذا قال في تعريفه:

فالصنفُ: كلُّ كلّيٍّ أخصّ من النوع ويعرض عليه بنحوٍ عرضيّ **ويشتركُ مع باقي أصنافِ النوعِ في تمام حقيقتِها، ويمتازُ عنها بأمر عارضٍ خارجٍ عن الحقيقة.**

وما ذكره هنا يعارض ما سيأتي منه لاحقاً في أنواع القسمة[1] حيث قال بعد أن ذكر نوعَي القسمة:

١. إذا كانت الجهة الجامعة مقوّمةً للأقسام فلها ثلاث صور:... إلى أن قال:

ب. أن تكون جنساً أو نوعاً، وجهات الافتراق العوارض العامّة اللاحقة للمقسم... انتهى.

فإنّ المعروض في الصنف نوعٌ فقط، ويسمّى التقسيم تصنيفاً، وهذا تهافتٌ ظاهرٌ مع ما ذكره في أنواع القسمة: من أنّ المقوّم قد يكون جنساً وقد يكون فصلاً، كما هو الصحيح، فلابدّ من تعريف الصنف: «كلّ كلّي إمّا أخصّ من النوع وإمّا أخصّ من الجنس ويشترك مع باقي أصناف النوع في تمام حقيقتها، ويمتاز عنها بأمرٍ عارضٍ خارجٍ عن الحقيقة» وذلك لأنّ تعريفه الأوّل أخصّ من تعريفه المذكور في أنواع القسمة.

والتصنيفُ كالتنويع، إلّا أنّ التنويعَ للجنس باعتبار الفصولِ الداخلةِ في حقيقة الأقسام، والتصنيفَ للنوع باعتبار الخواصِّ الخارجةِ عن حقيقة الأقسام، كتصنيف الإنسانِ إلى شرقيٍّ وغربيّ بحسب المكان، **وإلى عالِمٍ وجاهلٍ** بحسب الكيف النفسانيّ، **وإلى ذكرٍ وأنثى** بحسب البدن أو المادّة، وإلّا فبحسب الروح لا اختلاف بينهما، إذ الموجود حيوانٌ ناطقٌ وهو ينطبق عليهما معاً، وكلاهما من حقيقةٍ واحدةٍ وهي حقيقة الإنسان، **وكتصنيف الفرسِ إلى أصيلٍ وهجين، وتصنيفِ النخلِ إلى زهديّ وبربنٍ وعمرانيّ... إلى ما شاء الله من التقسيمات للأنواع باعتبار أمورٍ عارضةٍ خارجةٍ عن حقيقتها.**

---

(١) في مبحث القسمة، في الباب الثالث.

الفصل الخامس

الحمل وأنواعه

- أنواع الحمل
- العروض معناه الحمل
- تقسيمات العرضيّ
- الكلّي المنطقيّ، والطبيعيّ، والعقليّ

أنواع الحمل

معرفة الحمل وأنواعه من الأبحاث المهمّة في علم المنطق ويتوقّف عليها فهمُ كثيرٍ من مسائله، بل يتوقّف عليها فهم كثيرٍ من مسائل باقي العلوم، ولكي يبيّن المصنِّف قدّس سرّه أنواع الحمل طرح أسئلةً ثلاثةً نوجزها بما يلي وتفصيلهما يأتي في ما بعد:

١. تقدّم أنّ المحمول إمّا ذاتيٌّ وإمّا عرضيّ، مع أنّ الأمر ليس كذلك حيث نجد محمولاً في حملٍ صحيح، لا هو ذاتيٌّ ولا هو عرضيّ، وذلك كما في قولنا: الحيوان إنسانٌ وفرسٌ وجملٌ، حيث إنّ الإنسان ليس ذاتيّاً للحيوان ولا هو عرضيّ، فكيف نوفّق بين ذلك؟

٢. كيف يحمل الحدّ التامّ على النوع مع أنّه ليس نوعاً له ولا جنساً ولا فصلاً؟ وقد قلتم: إنّ ما ليس بخارجٍ عن الذات لا يعدو الأمور الثلاثة المذكورة؟

٣. كيف يكون الضحك خاصّة، والمشي عرضاً عامّاً للإنسان مع أنّهما لا يحملان عليه، مع أنّ الكلّيات التي من جملتها الخاصّة والعرض العامّ محمولات؟

ذكرنا في أوّل بحث الكلّيات الخمسة: أنّ الكلّيات هي المحمولات على موضوعاتها، وأنّ الكلّي المحمول على موضوعه إمّا يكون داخلاً في ماهيّة الموضوع وإمّا يكون خارجاً عنها، وهذا يعني: أنّه لا وجود لكلّيٍّ لا هو داخلٌ في ماهيّة الموضوع ولا هو خارجٌ عنها، لأنّ الكلّي المحمول إمّا هو ذاتيّ ـ باب الإيساغوجي ـ للموضوع وإمّا عرضيّ، ولا يوجد قسمٌ ثالثٌ بينهما، وإلّا يلزم ارتفاع النقيضين أو اجتماعهما، وذلك إذا قلنا بوجود محمولٍ يُنسب إلى الموضوع ولا يكون ذاتيّاً له، فيلزم ارتفاع النقيضين، أو اجتماعهما إذا فرض أنّه عرضيٌّ وليس بعرضيّ.

وإنّما قلنا: لا وجود لكلّيٍّ لا هو داخلٌ في ماهيّة الموضوع ولا هو خارجٌ عنها،

لنبيّن بطلان كلام المصنّف حيث أثبت ذلك، كما نوضّحه في شرح عبارته:

٥. **وصفنا كلاًّ من الكلّيات الخمسة بـ«المحمول»** لأنّه يقع في جواب سؤال ما هو؟ أو أيّ شيءٍ هو؟ ونحو ذلك، وبيّنا في محلّه أنّ ما يقع في جواب ما هو، محمولٌ للموضوع المسؤول عنه، وذكرنا أيضاً أنّ بحث الحمل لابدّ أن يقدّم على بحث الكلّيات الخمسة، فراجع.

وأشرنا إلى أنّ الكلّيَّ المحمولَ ينقسمُ إلى الذاتيّ والعرضيّ. وهذا أمرٌ يحتاجُ إلى التوضيح والبيان. وخلاصة الأمرين الآنفين يمكن عرضها من خلال الشكل التالي:

الكلّياتُ الخمسة   كلّياتٌ محمولة

الكلّياتُ المحمولة   إمّا ذاتيّةٌ وإمّا عرضيّةٌ

∴ الكلّياتُ الخمسةُ   إمّا ذاتيّةٌ وإمّا عرضيّةٌ

لكنّ هذا الشكل لا يعين على بيان الإشكالات الثلاثة التي يريد المصنِّف عرضها من خلال تساؤلاتٍ ثلاثة أيضاً، وإنّما الذي يحقّقه الشكل التالي:

كلُّ كلّيٍّ محمول   من الكلّيات الخمسة

الكلّياتُ الخمسة   إمّا ذاتيّةٌ أو عرضيّة

∴ كلُّ كلّيٍّ محمولٌ   إمّا ذاتيٌّ وإمّا عرضيّ

أمّا الإشكال الأوّل فهو النقض بالإنسان، فهو كلّيٌّ محمولٌ على الحيوان وليس هو بذاتيٍّ ولا عرضيّ.

وأمّا الإشكال الثاني فيمكن عرضه بعد عرض الشكل التالي:

كلّ ما ليس بخارجٍ   ذاتيّ

كلّ ذاتيّ   إمّا نوعٌ أو جنسٌ أو فصلٌ

∴ كلّ ما ليس بخارجٍ   إمّا نوعٌ أو جنسٌ أو فصلٌ

الإشكال يتمثّل بالنقض بالحدّ التامّ كما في قولنا: الإنسان حيوان ناطق، فهو ليس بخارجٍ عن الإنسان مع أنّه ليس بنوع، ولا بجنسٍ ولا بفصل.

وأمّا الإشكال الثالث فيمكن عرضه بعد هذا الشكل الذي هو عبارةٌ عن مفادٍ تقدّم من خلال الأبحاث السابقة:

كلّ كلّيٍّ   محمول

الخاصّة   كلّيٌّ

∴ الخاصّةُ   محمول

مع أنّ الضحك خاصّةٌ للإنسان لكنّه لا يحمل عليه.

ومن هنا يبدأ المصنّف بذكر الأسئلة الثلاثة؛ فيقول:

لأنّ سائلاً قد يسألُ فيقول: إنّ النوعَ قد يحملُ على الجنس كما يحمل الإنسان (النوع) على الحيوان (الجنس) فنقول: الحيوان إنسان، أو فرس؛ ومن المعلوم أنّ الحيوان أعمّ من الإنسان والفرس، ولا نعني بالأعمّ المذكور في النسبة بين نقيضَي الأعمّ والأخصّ المطلق أو الأعمّ والأخصّ من وجه، لأنّ الأعمّيّة والأخصّيّة تارةً تكون بحسب المصاديق، وأخرى تكون بحسب المفاهيم، والفرق بينهما يأتي في محلّه إن شاء الله تعالى.

وإذا كان الحيوان أعمَّ فإنّ الإنسان ليس ذاتيّاً للحيوان ولا جزءاً، بل الأمر بالعكس، أي: الحيوان ذاتيّ وجزءٌ للإنسان، وكذلك ليس عرضيّاً عامّاً له ولا خاصّة، ممّا يعني أنّ ثمّة كلّيّاً يحمل على موضوعٍ لا هو ذاتيٌّ ولا هو عرضيّ، وهو غير معقول؛ لأنّه يلزم منه ارتفاع النقيضين، وذلك لأنّ الذاتيّ هو: «المحمول الذي تتقوّم ذات الموضوع به ولا تتحقّق إلّا به غير خارجٍ عنها» سواءً كان ذات الموضوع أو جزءاً أعمّ أو أخصّ، والعرضيّ: «هو المحمول الخارج عن ذات الموضوع لاحقاً له بعد تقوّمه بجميع ذاتيّاته».

والإنسان ليس بجزءٍ للحيوان فهو ليس ذاتيّاً له، بل هو عرضيّ، وكونه خاصّةً أو عرضيّاً عامّاً بحثٌ آخر؛ إذ لا برهان قائمٌ على أنّ العرضيّ يختصّ بالعامّ أو بالخاصّ، فلعلّه يوجد أقسامٌ أخرى له.

وعلى أيّ حال: إنّ حمل الإنسان على الحيوان من حمل العرضيّ العامّ على الجنس، لكنّ المصنّف ـ كما أشرنا قبل قليل ـ زعم أنّ الإنسان ليس ذاتيّاً ولا عرضيّاً، وهو غير تامّ، والجواب الصحيح ما ذكرنا.

كما يقالُ مثلاً: الحيوانُ إنسانٌ وفرسٌ وجملٌ... إلى آخره، مع أنّ الإنسانَ بالقياس إلى الحيوان ليس ذاتيّاً له، لأنّه ليس تمامَ الحقيقةِ ولا جزءَها. ولا عرضيّاً خارجاً عنه.

لم يبيّن الوجه في عدم كونه عرضيّاً خارجاً عن الحيوان، وقد ذكرنا تعريف الذاتيّ، وهو المحمول الداخل في حقيقة الموضوع غير خارجٍ عنها، بخلاف العرضيّ فهو المحمول الخارج عن ذات الموضوع، والنوع خارجٌ عن حقيقة الموضوع (الجنس) فهو عرضيّ، إلّا أنّ المصنّف اعتبره غير ذاتيٍّ ولا عرضيّ، ولهذا احتاج إلى جواب **«أفهناك واسطةٌ بين الذاتيّ والعرضيّ أم ماذا؟»**

وقد يسألُ ـ ثانياً ـ فيقول: إنّ الحدَّ التامَّ يحملُ على النوعِ والجنس، في جواب سؤال: ما هو الإنسان؟ فيقال: حيوانٌ ناطق، أي: يجاب بالجنس والفصل القريبين وهو الحدّ التامّ.

إشكال على المصنّف

وهنا نقطةٌ جديرةٌ بالذكر وهي: أنّ المصنّف رحمه الله أطلق لفظ الجنس، ممّا يوهم أنّ الحدّ يُحمل على الجنس العالي أيضاً، وكان عليه تقييده بالجنس المتوسّط والسافل؛ لأنّ لكلّ واحدٍ منهما حدّاً يحملان عليه، بخلاف الجنس العالي، فإنّه لا حدّ له فيُحمل عليه، بل له رسمٌ، ولهذا يقال في تعريف الجوهر: الموجود لا في موضوع.

كما يقال: الإنسانُ حيوانٌ ناطق. هذا تعريفٌ للنوع وللجنس السافل، **والحيوانُ جسمٌ نامٍ حسّاسٌ متحرّكٌ بالإرادة. وعليه فالحدُّ التامُّ كلّيٌّ محمول، وهو تمامُ حقيقةِ موضوعِه، مع أنّه ليس نوعاً له ولا جنساً ولا فصلاً.** فإنّ الحيوان الناطق حدٌّ تامٌّ للإنسان وهو تمام حقيقته، إلّا أنّه ليس فصلاً له ولا نوعاً ولا جنساً، فكأنّ السؤال

عن حقيقة الإنسان يقال في جوابه: إنسان، لأنّ الحيوان الناطق هو الإنسان، وما هذا إلّا ثبوت الشيء لنفسه، مع أنّ المغايرة شرطٌ في صحّة الحمل، ومن هنا أراد المصنّف أن يشكل على صحّة حمل الحدّ التامّ على النوع كحمل الحيوان الناطق على الإنسان، لأنّه نفس الموضوع، وهذا بخلاف ما لو قيل: ما هو زيد وبكر وعمرو...؟ فإنّه يجاب: إنسان.

إذن، الحدّ التامّ ليس نوعاً للإنسان بل هو الإنسان نفسه، وليس جنساً وهو واضحٌ، وليس فصلاً، وقد مرّ سابقاً أنّ الكلّي المحمول على موضوعه إمّا ذاتيٌّ له وإمّا عرضيّ، والذاتيّ إمّا نوعٌ وإمّا جنسٌ وإمّا فصل، وفي المقام الحدّ التامّ ليس بأحدها، **فينبغي أن يجعلَ للذاتيّ قسماً رابعاً** ليس هو بالنوع ولا بالجنس ولا بالفصل، بل هو الحدّ التامّ.

ولكن قد قلنا في أوّل بحث الكلّيات الخمسة: إنّ الحصر في الخمسة عقليٌّ، فكيف يكون للذاتيّ قسمٌ رابعٌ؟ وللعرضيّ أيضاً يضاف قسمٌ فيكون مجمع الكلّيات سبعةً لا خمسة! ولكي يتخلّص من هذا الإشكال، قال: **بل لا ينبغي تسميتُه بالذاتيّ لأنّه هو نفسُ الذات، والشيءُ لا يُنسبُ إلى نفسه**، فأراد رحمه الله أن يتخلّص من أنّ الحدّ التامّ ليس جنساً ولا فصلاً ولا نوعاً مع أنّه ذاتيٌّ للموضوع، لهذا نفى أن يكون ذاتيّاً؛ لعدم المغايرة بين الموضوع والمحمول في الذاتيّ **ولا بالعرضيّ لأنّه ليس بخارجٍ عن موضوعه**؛ لأنّ الحيوانيّة والناطقيّة ليستا ذاتيّتين للإنسان ولا عرضيّتين، **فيجبُ أن يكونَ واسطةً بين الذاتيّ والعرضيّ** بناءً على كونهما نقيضين، وهو محال.

منشأ وقوع المصنّف في الإشكال

إنّما وقع المصنّف رحمه الله في هذه الشبهة لأنّه خلط بين المعنى اللغويّ والمعنى الاصطلاحيّ للذاتيّ، ومعناه في اللغة: جزء الذات، فعندما يقال: الحيوان أو الناطق

ذاتيٌّ للإنسان، فمعناه أنّ كلّ واحدٍ منهما جزءٌ من ذات الإنسان، والحيوان الناطق ليس جزءاً في الإنسان بل هو نفس الإنسان.

أمّا معناه في الاصطلاح، فلنرجع إلى ما قاله المصنّف بعد تعريف الذاتيّ، قال: «وعليه فالذاتيّ يعمّ النوع والجنس والفصل» وعلى هذا فالحدّ التامّ ذاتيٌّ بحسب علم المنطق، وهو يشمل النوع والجنس والفصل، وأمّا بحسب معناه اللغويّ فيشمل الجنس والفصل فقط، ولم يفرّق المصنّف رحمه الله بين المعنيين فوقع في الاشتباه، ونحن عندما نقول: «الحيوان الناطق حدٌّ تامّ» نقصد الذاتيّ في علم المنطق، باب الكلّيات الخمسة، ولا نقصد الذاتيّ بحسب معناه في اللغة، لأنّه في اللغة ليس ذاتيّاً.

هذا وسوف يأتي: أنّ الناطق ـ مثلاً ـ ليس مساوياً للإنسان بحسب المفهوم، ويساويه بحسب المصداق، وقد ذكرنا في ما تقدّم: أنّ الأعمّ والأخصّ تارةً يكون بحسب المصاديق، وأخرى يكون بحسب المفاهيم.

وقد يسألُ ـ ثالثاً ـ فيقول: إنّ المنطقيّين يقولون: إنّ الضحكَ خاصّةُ الإنسان، والمشيَ عرضٌ عامٌّ له مثلاً، مع أنّ الضحكَ والمشيَ لا يُحملان على الإنسان مع أنّهما من الكلّيات العرضيّة، وقد تقدّم: أنّ الكلّي من باب الكلّيات الخمسة هو المحمول على موضوعه، لكنّ الضحك والمشي لا يمكن أن يحملا على الإنسان، فلا يقال: الإنسان ضحكٌ أو مشي، بل يقال: الإنسان ليس بضحكٍ وليس بمشي، فكيف يصحّ أن يكون المشي عرضيّاً عامّاً والضحك خاصّةً وهما كلّيان ولا يحملان على الإنسان؟! وما هو الوجه في قول المنطقيّين: «إنّ الضحك خاصّة الإنسان والمشي عرضيٌّ عامٌّ له»؟

فلا يقالُ: الإنسانُ ضحكٌ بل ليس بضحك، لأنّ الإنسان جوهر، والضحك أو المشي عرض، ويستحيل أن يكون الجوهر عرضاً والعرض جوهراً؛ وذلك لأنّ الجوهر ماهيّة، إذا وُجدت في الخارج وُجدت في لا موضوع، أمّا العرض

فهو ماهيّةٌ إذا وُجدت في الخارج وُجدت في موضوع، فلو كان الجوهر عرضاً، والوصف جوهراً، لكان شيءٌ واحدٌ موجوداً في موضوعٍ وموجوداً لا في موضوع، أو موجوداً لا في موضوعٍ وموجوداً في موضوع، وهو كما ترى.

وقد ذكرتم أنّ الكلّياتِ الذاتيّة والعرضيّة **كلّها محمولاتٌ على موضوعاتها، فما السرُّ في ذلك؟**

ولكنّ هذا السائلَ إذا اتّضحَ له المقصودُ من «الحمل» ينقطعُ لديه الكلامُ ولا يبقى لديه أيّ سؤال؛ **فإنّ الحملَ له ثلاثةُ تقسيماتٍ، والمرادُ منه هنا** أي: عندما نقول «الكلّي يحمل على موضوعه» فليس مرادنا جميع أقسام الحمل، بل **بعضُ أقسامِهِ في كلٍّ من التقسيمات. فنقول:**

إذا اتّضحت أقسام الحمل، وأنّه عندما يُحمل الأخصّ على الأعمّ، أو النوع على الجنس، أو الجنس على النوع، أو عدم حمل الخاصّة والعرضيّ العامّ على الإنسان مع أنّهما خاصّةٌ له وعرضيٌّ عامّ، يتّضح: أنّ المراد ليس مطلق الحمل الشامل للطبعيّ والوضعيّ، أو الأعمّ من الحمل الذاتيّ الأوّلي والشايع الصناعيّ، أو الأعمّ من المواطاة والاشتقاق، بل المراد من حمل تلك الكلّيات بعض تلك الأقسام دون البعض الآخر، ولهذا قال:

١. الحمل طبعيّ ووضعيّ

تقدّم الجواب عن السؤال الأوّل حيث قلنا: إنّ النوع ـ أي: الإنسان بالقياس إلى الحيوان ـ عرضيٌّ عامّ، والمحمول على موضوعه إمّا أن يكون ذاتيّاً وإمّا أن يكون عرضيّاً، ولا وجود لكلّيٍّ يُنسب إلى الموضوع ليس بذاتيّ أو جزء ذاتٍ وليس بعرضيٍّ خارجٍ عن الذات، وبما أنّ المصنّف قدّس سرّه لم يرتضِ هذا الجواب، فقد تكلّف بجوابٍ آخر، حاصله: تارةً يحمل الأعمّ مفهوماً على الأخصّ مفهوماً، وتارةً يحمل الأخصّ مفهوماً على الأعمّ مفهوماً.

والأعمّ والأخصّ تارةً يراد بهما ما تقدّم في بحث النسب الأربع، أي: يكون الأعمّ والأخصّ بلحاظ الأفراد والمصاديق الخارجيّة، وتارةً يكونان بلحاظ المفاهيم بما هي مفاهيم، وهو المقصود بالبحث هنا.

على هذا، فإذا حملنا الأعمّ مفهوماً على الأخصّ مفهوماً، كما لو حملنا مفهوم الحيوان على مفهوم الإنسان وقلنا: الإنسان حيوان، وحلّلنا مفهوم الإنسان فهل نجده مركّباً أم بسيطاً؟

وهذا يحتاج إلى بيان مقدّمة، وهي: إنّ بعض المفاهيم الموجودة في الذهن بسيطةٌ ترجع إليها المفاهيم الأوّليّة، وبعضها مركّبةٌ من مفاهيم أوّليّة، مثلاً لّما نقول في تعريف الحيوان: جسمٌ نامٍ حسّاسٌ متحرّكٌ بالإرادة جوهر، فإنّ الجوهر بسيطٌ غير مركّبٍ من أجزاء، ولذا يقال له جنس الأجناس العالي، والحيوان مركّبٌ من أجزاء، فالحيوان إذا أردنا أن نحلّله إلى عناصره الأوّليّة نجده مركّباً من عدّة مفاهيم، ولهذا قلنا في أوّل الكتاب في التمييز بين التصوّرات البديهيّة والتصوّرات النظريّة: إنّ التصوّر البديهيّ هو الذي لا ينحلّ إلى مفاهيم أبسط منه وإنّ الذهن يتعرّف عليه مباشرة، والتصوّر النظريّ هو ذلك التصوّر الذي لا يمكن معرفته إلّا بعد معرفة مفاهيم قبله. فلو فرض أنّنا لا نعرف مفهوم الإنسان، وسألنا عنه، فلو قيل لنا: حيوان ناطق، لسألنا عن معنى الحيوان، ومعنى الناطق، فيقال: الحيوان جسمٌ نامٍ حسّاسٌ متحرّكٌ بالإرادة جوهر. والناطق هو الذي يدرك الكلّيات، ونحو ذلك من المفاهيم التي لا يعرف السائل معناها، ولا يرى لها وجوداً خارجيّاً، بل يرى الموجود حقيقةً زيداً وبكراً وعمراً... والبقر والغنم والحمار والفرس وغيرها من الحيوانات الذي تتبادر إلى ذهن السائل الجاهل بحقيقة أو مفهوم الإنسان أو الحيوان والجسم النامي والجوهر.

ففهم التصوّر المركّب يتوقّف على فهم عناصره البسيطة المكوّنة له.

إذا اتّضحت هذه المقدّمة نأتي إلى محلّ الكلام، فنقول: إذا قلنا: الإنسان

حيوانٌ ناطق، فإنّ الإنسان مركّبٌ من الحيوان والناطق، والحيوان المحمول مأخوذٌ في مفهوم الموضوع ـ الإنسان ـ فمفهوم الحيوان جزءٌ من مفهوم الإنسان، ولكنّ الإنسان أخصّ مفهوماً من الحيوان، لأنّه أخذ فيه مفهومٌ آخر وهو مفهوم الحيوان، ولو عكسنا الأمر وحملنا الأخصّ على الأعمّ، أي: حملنا الإنسان على الحيوان وقلنا: الحيوان إنسان، فلا يكون الإنسان جزءاً من مفهوم الحيوان، لأنّا إذا حلّلنا الحيوان إلى عناصره لوجدناه مركّباً من جسمٍ نامٍ حسّاسٍ متحرّكٍ بالإرادة، جوهر، والإنسان ليس من هذه الأجزاء.

وعلى هذا نقول: القاعدة في معرفة الأعمّ والأخصّ هي: أنّ مفهوم الأعمّ هو الذي لم يؤخذ فيه مفهوم الأخصّ، ومفهوم الأخصّ هو الذي أخذ فيه مفهوم الأعمّ.

ولذا يكون بين الإنسان والحيوان من النسب الأربع عمومٌ وخصوصٌ مطلقاً، أي: الحيوان أعمّ مطلقاً من الإنسان ولا عكس، ولكنّ النسبة بين الأعمّ والأخصّ في المقام بحسب القاعدة المتقدّمة، تختلف عن النسبة بينهما في النسب الأربع، مثلاً: النسبة بين الإنسان والناطق هي: أنّ مفهوم الأعمّ ـ أي: الناطق ـ أعمّ من مفهوم الإنسان، لأنّ مفهوم الناطق أخذ في مفهوم الإنسان، مع أنّ بينهما نسبة التساوي.

وعلى هذا فتظهر الثمرة في مقام الفرق بين نسبة الأعمّ والأخصّ بحسب المصاديق، أي: من النسب الأربع، وبين نسبة الأعمّ والأخصّ بحسب المفاهيم، أي: النسبة في مقام الحمل، كقولنا: الناطق إنسان، فإنّ مفهوم الناطق أعمّ من مفهوم الإنسان، لأنّك إذا حلّلت النّاطق إلى أجزائه لا يكون الإنسان منها، وكذلك النسبة بين الناطق والضاحك التساوي بحسب المصاديق، إذ كلّ ناطقٍ ضاحك، وكلّ ضاحكٍ ناطق، لكنّ مفهوم النطق في المقام ليس مأخوذاً من مفهوم الضحك، لأنّا إذا حلّلنا مفهوم الضحك لا نجد من أجزائه مفهوم

النطق، لأنّ مفهوم الضحك شيءٌ ما، ثبت له الضحك، من غير التفاتٍ إلى كونه ناطقاً أو غير ناطق، فقد يكون جداراً، ومفهوم الناطق شيءٌ ما، ثبت له النطق، من غير التفاتٍ إلى كونه ضاحكاً أو غير ضاحك، وإنّما يستفاد النطق وكونه من إنسان، من خارج المفهوم.

والنتيجة: لا توجد في عالم المفاهيم إلّا نسبة الأعمّ والأخصّ، ولا توجد نسبةٌ غيرها كالتباين والتساوي، وإنّ مفهوم المحمول إمّا يؤخذ في مفهوم الموضوع فيكون أعمّ، وإمّا لا يؤخذ في مفهومه فيكون مفهوم الموضوع أعمّ.

بعد هذا نقول في محلّ الكلام: إنّ الحمل ينقسم إلى طبعيٍّ ووضعيّ، والطبعيّ هو: ما يحمل فيه الكلّي الأعمّ مفهوماً على الكلّي الأخصّ مفهوماً، وهو ما يقتضيه طبع الإنسان، لأنّ الأعمّ مفهوماً المحمول موجودٌ في الأخصّ مفهوماً الموضوع، نحو قولنا الإنسان حيوان، فإنّ الحيوانيّة موجودةٌ في الإنسان.

والوضعيّ: هو حمل الكلّي الأخصّ مفهوماً على الكلّي الأعمّ مفهوماً، كما لو عكسنا المثال السابق وقلنا: الحيوان إنسان، فإنّ الإنسان غير موجودٍ في الحيوان، وطبع الإنسان يأبى أن يحمل الأخصّ مفهوماً على الأعمّ مفهوماً.

اعلم أنّ كلَّ محمولٍ فهو كلّيٌّ حقيقيٌّ أعمّ من الكلّي الماهويّ أو الكلّي الفلسفيّ، كالوجوديّ الذي هو من المعقولات الثانية الفلسفيّة **لأنّ الجزئيّ الحقيقيّ بما هو جزئيٌّ، لا يُحملُ على غيره**. وهذه المسألة من مسائل الخلاف بين المنطقيّين، حيث اختلفوا في أنّ الكلّي والجزئيّ كليهما يقع محمولاً، أو يقع أحدهما فقط وهو الكلّي، والمصنّف رحمه الله يرى: أنّ المحمول لا يكون إلّا كلّياً فقط. وأمّا الموضوع فتارةً يكون كلّياً وتارةً أخرى يكون جزئيّاً.

وكلُّ كلّيٍّ أعمُّ بحسب المفهوم ـ قيدٌ لإخراج الكلّي بحسب المصداق ـ **فهو محمولٌ بالطبع على ما هو أخصُّ منه مفهوماً، كحمل الحيوانِ على الإنسان**. فالحيوان أعمّ مفهوماً من الإنسان، والإنسان أخصّ مفهوماً، لأنّ مفهوم الإنسان أُخذ فيه

مفهوم الحيوان.

والإنسانِ على محمّدٍ كما في قولنا: «محمّد إنسان»، فلو حلّلنا مفهوم «محمّد» لوجدنا طوله وعرضه وعمقه ولونه... ولوجدنا الإنسان أعمّ مفهوماً منه وهو أخصّ **بل وحملِ الناطقِ على الإنسان.** فإنّ الناطق أعمّ مفهوماً من الإنسان، مع أنّ بينهما نسبة التساوي كما تقدّم. ومن هنا تظهر ثمرة الفرق بين النسبة بينهما في المقام وبين النسب في بحث النسب الأربع.

ويسمّى مثلُ هذا «حملاً طبعيّاً» أي: اقتضاه الطبعُ ولا يأباه؛ لأنّ كلّ أعمّ مفهوماً يُحمل على الأخصّ.

وأمّا العكسُ، وهو حملُ الأخصِّ مفهوماً على الأعمّ ـ نحو: الحيوان إنسان ـ **فليس هو حملاً طبعيّاً، بل بالوضع والجعل، لأنّه يأباه الطبعُ ولا يقبلُه؛ فلذلك يسمّى «حملاً وضعيّاً» أو «جعليّاً».**

ومرادُهم بالأعمِّ بحسب المفهومِ، غيرُ الأعمِّ بحسب المصداقِ الذي تقدّمَ الكلامُ عليه في النسب، فإنّ الأعمَّ قد يرادُ منه الأعمُّ باعتبار وجودِه في أفراد الأخصِّ وغيرِ أفرادِه، كالحيوان بالقياس إلى الإنسان، وهو المعدودُ في النسب وقد تقدّم الكلام عنه، **وقد يرادُ منه الأعمُّ باعتبار المفهومِ فقط، وإن كان مساوياً بحسب الوجود،** أي: لم يؤخذ في الموضوع مفهوم المحمول، فيكون الموضوع أعمّ من المحمول وإن كانا بحسب الصدق الخارجيّ متساويين، **كالناطق بالقياس إلى الإنسان** فإنّ الناطق أعمّ مفهوماً من الإنسان، لكنّهما متساويان من حيث المصداق، **فإنّ مفهومَه: أنّه شيءٌ ما، له النطقُ، من غير التفاتٍ إلى كون ذلك الشيءِ إنساناً أو لم يكن** لأنّه مشتقّ، والمشتقّ ـ على رأي من يراه مركّباً من ذاتٍ ومبدأ ـ: هو شيءٌ ثبت له مبدأ الاشتقاق، نحو: ضارب، ومعناه شيءٌ ما ثبت له الضرب؛ إذ قد يصدر الضرب من كلّ شيء، وإنّما يستفاد تشخيص مَن صدر منه من المصداق الخارجيّ وليس من المفهوم. ولهذا قال: **وإنّما يستفادُ كونُ الناطقِ**

إنساناً دائماً من خارج المفهوم.

فالناطقُ بحسب المفهومِ أعمُّ من الإنسان، وكذلك الضاحك، وإن كانا بحسب الوجودِ مساويين له... وهكذا جميعُ المشتقّاتِ لا تدلُّ على خصوصيّةٍ ما تقال عليه فإنّ مفهوم «ضاحك» شيءٌ ثبت له الضحك، ومفهوم «صاهل» شيءٌ ثبت له الصهيل، ولكن لا تعرف من خلال المفهوم خصوصيّة كلٍّ منهما وأنّه إنسانٌ أو فرسٌ إلّا من خلال المصداق الخارجيّ **كالصاهل بالقياس إلى الفرس، والباغمِ للغزال، والصادحِ للبلبل، والماشي للحيوان.**

إذا اتّضحَ ذلك، يظهرُ الجوابُ عن السؤال الأوّل وهو كيف يوجد لدينا كلّيٌّ محمولٌ لا هو بالذاتيّ ولا بالعرضيّ بالنسبة للموضوع؟ حيث اتّضح أنّ الكلّي المحمول الذي هو إمّا ذاتيٌّ وإمّا عرضيٌّ إنّما هو كذلك فيما لو كان الحمل طبعيّاً، لا مطلق الحمل وإن كان وضعيّاً كقولنا: الحيوان إنسان.

لأنّ المقصودَ من المحمول في الكلّياتِ الخمسةِ المحمولُ بالطبع لا مطلقاً. ولو تأمّلنا في مثال حمل الحيوان على الإنسان لوجدنا الإنسان أخصّ مفهوماً والحيوان أعمّ مفهوماً، ولما قلنا إنّ الكلّيات محمولة، وهي إمّا ذاتيّةٌ وإمّا عرضيّة. فمرادنا من الحمل في الكلّيات: الحمل الوضعيّ لا الأعمّ منه ومن الطبعيّ، وهذا خلاف ما ذكره المصنّف رحمه الله. وللتوضيح نذكر مثالين:

١. عندما نقول: الإنسان ماشٍ، فإنّ الماشي أعمّ مفهوماً من الإنسان، وهو عرضيٌّ عامٌّ له.

٢. وعندما نقول: الإنسان ناطقٌ، فإنّ الإنسان أخصّ مفهوماً من الناطق، لأنّ الناطق مأخوذٌ في الإنسان ولم يؤخذ الإنسان في الناطق.

وعلى هذا يتّضح أنّنا حينما نقول: «الكلّيات تُحمل على موضوعاتها» فمرادنا المحمول بشرط أن يكون أعمّ، ومثل هذا الحمل يسمّى الحمل الوضعيّ لا الحمل الطبعيّ كما تكلّفه المصنّف رحمه الله.

٢. الحملُ: ذاتيٌّ أوليٌّ، وشايعٌ صناعيّ

ذكر المصنّف هذا الكلام جواباً عن السؤال الثاني، وهو كيف يُحمل الحدّ التامّ على النوع والجنس، مع أنّه ليس نوعاً له ولا جنساً ولا فصلاً؟

وأفاد المصنّف في الجواب: أنّ معنى الحمل هو هذا ذاك، حيث عندما يُحمل القيام على زيد مثلاً ويقال: زيد قائمٌ، فمعناه: أنّ القيام متحقّقٌ مع زيدٍ، وأنّ زيداً متحقّقٌ مع القيام، وكذلك عندما يُحمل الحيوان الناطق على الإنسان وتقول: الإنسان حيوانٌ ناطق، فمعناه الاتّحاد بين الإنسان والحيوان الناطق، وأنّ هذا ذاك، وهذا يقتضي أن تكون اثنينيّةٌ في البين.

إذن في كلّ حمل: لابدّ من وجود جهة مغايرةٍ بين الموضوع والمحمول، ووجود جهة اتّحاد، وإلّا لما كان هذا ذاك، وممّا لا شكّ فيه أنّ الجهتين متغايرتان، وإلّا لزم اجتماع النقيضين، لأنّ معنى جهة الاتّحاد أنّها واحد، ومعنى جهة المغايرة أنّها اثنان، ويستحيل أن يكون الشيء واحداً واثنين في آنٍ واحد.

بعبارةٍ ثانية: لا يُعقل أن تكون حيثيّة الاتّحاد نفس حيثيّة المغايرة، وإلّا لكان الشيئان شيئاً واحداً لا شيئين.

فلكي يكون الحمل مفيداً وصحيحاً، لابدّ من تحقُّق شرط الاتّحاد من جهةٍ، والمغايرة من جهةٍ أخرى، وإلّا كان من حمل الشيء على نفسه. وإذا صحّ الحمل، صحّ أن تقول: هذا ذاك، أو حمل هو هو.

ثمّ إنّ جهة الاتّحاد بين الموضوع والمحمول إن كانت في المفهوم، فلابدّ أن تكون المغايرة اعتباريّةً ويسمّى الحمل حينئذٍ ذاتيّاً أوّليّاً، وإنْ كانت في الوجود الخارجيّ أو المصداق لا في المفهوم، فيسمّى الحمل حينئذٍ شايعاً صناعيّاً.

وتجدر بنا الإشارة إلى نقطةٍ وهي: إنّ المراد من المصداق في قولنا: الاتّحاد في المصداق ما يشمل المصداق الذهنيّ أيضاً، حسب ما بيّناه في الأبحاث السابقة في

علاقة المفهوم بالمصداق: أنّ المصداق تارةً يطلق ويراد منه المصداق بحسب الوجود الخارجيّ، وأخرى يطلق ويراد منه المصداق بحسب الوجود الذهنيّ، فليس المصداق مختصّاً بالوجود الخارجيّ، بل قد يكون الشيء في عالم الذهن ويكون ملحوظاً كمصداق. فالمصداق في قولنا ـ مثلاً ـ : «الإنسان كلّيٌّ بالحمل الشائع الصناعيّ» هو الإنسان بوجوده الذهنيّ، حيث اتّحد الإنسان وجوداً مع الكلّي، بخلاف قولنا: «الإنسان ضاحك» فإنّ مصداق الإنسان هو الموجود الخارجيّ، وإلّا لا معنى لضحك الإنسان الذهنيّ.

وتجدر الإشارة أيضاً إلى نقطةٍ ثانيةٍ وهي: إنّ حصر الحمل بالذاتيّ الأوّلي والشايع الصناعيّ حصرٌ عقليّ، كما اكتشفنا هذين القسمين من المنطق الأرسطيّ، أو حصرٌ استقرائيٌّ كما هو ثابتٌ في محلّه في الحكمة المتعالية، من وجود قسمٍ ثالثٍ للحمل يسمّى حمل الحقيقة والرقيقة، لا هو حملٌ أوّليٌّ ولا حملٌ شايعٌ صناعيٌّ، وذلك نظراً إلى تحقّق الضابطة في صحّة الحمل وهو وجود الاتّحاد من جهةٍ والمغايرة من جهةٍ أخرى، حيث تكون جهة الاتّحاد في هذا الحمل الاتّحاد في أصل الوجود، وأمّا جهة التغاير ففي الاختلاف في مرتبته، ومن هذا الحمل حمل العلّة على المعلول وحمل المعلول على العلّة، حيث هما متّحدان في الوجود مختلفان في المرتبة.

من هنا نقول: متى تحقّق الاتّحاد من جهةٍ والمغايرة من جهةٍ أخرى، صحّ حمل أحد الشيئين على الآخر.

واعلم أنّ معنى الحملِ هو الاتّحادُ بين شيئين، لأنّ معناه: أنّ هذا ذاك، فحين نقول: حملنا الإنسان مثلاً على الحيوان الناطق، فمعناه أنّا حكمنا باتّحادهما خارجاً، وأنّ الموضوع والمحمول متّحدان، ولكن معنى هذا ذاك أنّهما اثنان، فيستدعي ذلك وجود جهة مغايرةٍ بينهما، وإلّا لكانا شيئاً واحداً، ويستحيل حمل الشيء على نفسه.

وهذا المعنى كما يتطلّبُ الاتّحادَ بين الشيئين، يستدعي المغايرةَ بينهما، ليكونا حسب الفرضِ شيئين. وقال «حسب الفرض» ولم يقل «حسب الواقع»، لأنّه قد يحمل الشيء على نفسه، كما في حمل الإنسان على الإنسان.

نعم، وقع الخلاف في صحّة هذا الحمل، فذهب جماعةٌ إلى استحالته، لأنّه لم يقدّم شيئاً أو فائدة، وذهب آخرون إلى صحّته، واستدلّوا عليه بأنّ الإنسان في الواقع هو الإنسان ويستحيل أن لا يكون إنساناً، كما في المنطق الهيجليّ، حيث ورد «إنّ الشيء في نفس الآن الذي هو ذلك الشيء، يسلب عن نفسه». مثلاً: الإنسان في نفس الوقت الذي يصدق عليه أنّه إنسان، يصدق عليه أنّه لا إنسان، فيجب على هذا تحقّق اجتماع النقيضين.

وإذا كان الأمر كذلك، فربّما يرى البعض أنّ الإنسان في المثال هو نفس الإنسان، ويستحيل حمل الشيء على نفسه، وفي المقابل يرى البعض الآخر أنّ الإنسان الموجود في عالم الذهن قد لا يكون إنساناً، فتتحقّق مغايرةٌ فرضيّةٌ، لا واقعيّةٌ خارجيّةٌ، بين الإنسان الموضوع والإنسان المحمول، وحينئذٍ يصحّ الحمل. ومن هنا تتّضح الدقّة في قول المصنّف «حسب الفرض شيئين» وإن كانا بحسب الواقع شيئاً واحداً، فإنّ الإنسان والحيوان الناطق بحسب الواقع ونفس الأمر شيءٌ واحد، وإنّما صحّ الحمل باعتبار أنّ الإنسان مجمل، والحيوان الناطق مفصّل، وبهذا الاعتبار يكون الإنسان شيئاً والحيوان الناطق شيئاً آخر.

ولولاها أي: المغايرة بين الجهتين، لم يكن إلّا شيءٌ واحدٌ لا شيئان. فلا يكون الحمل مفيداً وإن صحّ حمل الشيء على نفسه.

وعليه، لابدّ في الحمل من الاتّحاد من جهةٍ والتغايرِ من جهةٍ أخرى لا من نفس تلك الجهة وإلّا لزم اجتماع النقيضين، كيما يصحُّ الحمل ويفيد. ولذا لا يصحُّ الحملُ بين المتباينين؛ إذ لا اتّحادَ بينهما. فلا يصحّ حمل الحجر على الإنسان كقولنا: الإنسان حجر.

ولا يصحُّ حملُ الشيءِ على نفسه؛ إذ الشيءُ لا يغايرُ نفسَه. وعلى هذا فإذا كانت بينهما مغايرةٌ تامّةٌ فقط، لا يصحّ الحمل، وإذا كان بينهما اتّحادٌ فقط فلا يصحّ أيضاً، فلابدَّ من وجود اتّحادٍ من جهة، ومغايرةٍ من جهةٍ أخرى.

ثمّ إنّ هذا الاتّحادَ إمّا أن يكونَ في المفهوم فيلزم منه الاتّحاد في المصداق ولا عكس، أي: لا يلزم من الاتّحاد في المصداق: الاتّحاد في المفهوم، فإنّك إذا قلت: زيدٌ قائم، فهما متّحدان بحسب المصداق، ولا اتّحاد بينهما بحسب المفهوم؛ لأنّ مفهوم زيد شيءٌ ومفهوم القائم شيءٌ آخر، بخلاف ما لو قلت: الإنسان حيوانٌ ناطقٌ، فإنّ مفهوم أحدهما عين مفهوم الآخر، فهما متّحدان مفهوماً ومصداقاً؛ إذ كلّ ما صدق عليه إنسانٌ، صدق عليه حيوانٌ ناطق؛ ولهذا قلنا: الاتّحاد في المفهوم يلزم منه الاتّحاد في المصداق ولا عكس.

فالمغايرةُ لابدّ أن تكونَ بينهما **اعتباريّةً** بحسب تحليل العقل وليست خارجيّة، **ويقصدُ بالحمل حينئذٍ: أنّ مفهومَ الموضوعِ هو بعينه نفسُ مفهومِ المحمولِ وماهيّتِه.** وفي كلامه هذا مسامحة؛ إذ ليس المقصود بالحمل أن يكون مفهوم الموضوع هو بعينه نفس مفهوم المحمول، وإلّا كان من حمل الشيء على نفسه، وحسب الفرض أنّهما شيئان لا شيءٌ واحد، بل المقصود أنّهما متّحدان، فيعقل وجود مغايرةٍ بينهما.

ثمّ اعلم أنّ الحمل الذاتيّ الأوّلي ليس مختصّاً بالمفاهيم الماهويّة التي تبيِّن حقيقة الشيء، بل يشمل المفاهيم الفلسفيّة، كالوجود الذي لا يدخل تحت مقولةٍ من المقولات، فإنّه يمكن أن تقول: الوجود وجود، كما تقول الإنسان إنسان. والمصنّف رحمه الله فسّر المفهوم بالماهيّة مع أنّه أعمّ منها، وتفصيل البحث في محلّه.

بعد أن يُلحظا متغايرين بجهةٍ من الجهات؛ مثل قولِنا: «الإنسانُ حيوانٌ ناطقٌ»، فإنّ مفهومَ «الإنسانِ» ومفهومَ «حيوانٍ ناطقٍ» واحدٌ بل يستحيل أن يكون مفهومه عين مفهوم حيوانٍ ناطق، لأنّ مفهوم الإنسان مجملٌ ومفهوم حيوان ناطق

مفصّلٌ، ولا يمكن أن يكون المجمل عين المفصّل. نعم، هما متّحدان إلّا أنّ التغايرَ بينهما بالإجمال والتفصيل، وهذا النوعُ من الحمل يسمّى: «حملاً ذاتياً أوّليّاً». وسمّي ذاتيّاً لأنّ المحمولات كلّها ذاتيّة، وسمّي أوّلياً لأنّ المحمولات الذاتيّة هي أوّل ما يُحمل على الذات.

وإمّا أن يكونَ الاتّحادُ في الوجود والمصداق، والمغايرةُ بحسب المفهوم. وكما ذكرنا ليس المراد المصداق الخارجيّ فقط، بل الأعمّ من الخارجيّ وغيره، بأن يكون مصداقاً موجوداً في عالم الذهن، وحينئذٍ لا تكون المغايرة فرضيّة، بل تكون حقيقيّةً ويرجعُ الحملُ حينئذٍ إلى كونِ الموضوعِ من أفراد مفهومِ المحمولِ ومصاديقِه، مثل قولِنا: «الإنسانُ حيوان» ونعني به: أنّ الإنسان مصداقٌ من مصاديق مفهوم الحيوان الناطق، وقلنا سابقاً: إنّ اللفظ ليس هو المفهوم بل حاكٍ عنه، فإنّ مفهومَ «إنسان» غيرُ مفهومِ «حيوان» لأنّ مفهوم الحيوان جسمٌ نامٍ حسّاسٌ متحرّكٌ بالإرادة، فأحدهما ليس ذاتيّاً للآخر، ولكنْ: كلُّ ما صدقَ عليه الإنسانُ، صدقَ عليه الحيوانُ.

وهذا النوعُ من الحمل يسمّى «الحملَ الشايعَ الصناعيَّ» أو «الحملَ المتعارفَ».

وهنا بحثٌ بين المحقّقين في أنّ حمل الجنس والفصل على النوع أهو حملٌ شايعٌ صناعيٌّ أم حملٌ ذاتيٌّ أوّليّ؟

قال العلّامة الطباطبائي رحمه الله: «ويظهر ثانياً: أنّ كلّاً من الجنس والفصل محمولٌ على النوع حملاً أوّليّاً»[1] يعني: أنّ حمل الجنس على النوع (كحمل الحيوان على الإنسان) وحمل الفصل على النوع (كحمل الناطق على الإنسان)، حملٌ ذاتيٌّ أوّلي، أي: يكون بينهما اتّحادٌ في المفهوم، مع أنّه لا يوجد بينهما اتّحادٌ مفهوميٌّ واقعاً، فإنّ مفهوم الحيوان ومفهوم الناطق غير مفهوم الإنسان، وذلك بقرينة ما

---

(١) بداية الحكمة: ص٧٨.

ذكرنا سابقاً من أنّ الناطق هو شيءٌ ما ثبت له النطق وأنّه لا يبيّن خصوصيّة الشيء، ممّا يعني أنّه ليس بذاتيٍّ للإنسان، وإن كانا بحسب المصداق الخارجيّ شيئاً واحداً.

لكنّ الكلام ليس في عالم المصاديق، بل في عالم المفاهيم، وفي المثال مفهوم أحدهما غير مفهوم الآخر وإن اتّحدا في المصداق. وهذا هو رأي المشهور[1]، ويسمّى هذا الحمل بالشايع الصناعيّ **لأنّه هو الشايعُ في الاستعمال المتعارفِ في صناعة العلوم.**

وإذا اتّضحَ هذا البيانُ، يظهرُ الجوابُ عن السؤال الثاني أيضاً وهو كيف يُحمل الحدّ التامّ على النوع وعلى الجنس، مع أنّه ليس نوعاً لموضوعه ولا جنساً ولا فصلاً؟ كما لو عُرِّفَ الإنسان بحدّه التامّ ـ أعني الحيوان الناطق ـ أو عُرِّفَ الحيوان بأنه جوهرٌ جسمٌ نامٍ حسّاسٌ متحرّكٌ بالإرادة، فإنّ حمل الحدّ التامّ على النوع والجنس، أو الحمل في التعريف، حملٌ ذاتيٌّ أوّليٌّ دائماً وليس حملاً شايعاً صناعيّاً؛ **لأنّ المقصودَ من المحمول في باب الكلّياتِ هو المحمولُ بالحمل الشايع الصناعيّ، وحملُ الحدِّ التامِّ من الحمل الذاتيّ الأوّليّ،** فحين نقول: هذا الكلّي (كالنوع مثلاً) يحمل على هذا الكلّي (كالجنس أو كالنوع والفصل وكذا باقي الكلّيات الخمسة)، فهذا الكلام خارجٌ عن محلّ البحث، لأنّ حمل بعضها على بعضٍ حملٌ طبعيّ، والكلام في الحمل الوضعيّ الجعليّ.

وعلى هذا، فالسؤال المتقدّم عن حمل الحدّ التامّ على موضوعه، خارجٌ عن محلّ الكلام.

أمّا الجواب عن السؤال الثالث، ونصيغه بعبارةٍ أخرى وهي: كيف توفِّقون بين القول بأنّ الخاصّة والعرضيّ العامّ من الكلّيات وهي تحمَل على موضوعاتها،

---

(١) دروس في الحكمة المتعالية: ج٢، ص٢٣٨.

وبين القول بأنّه لا يقال: الإنسان ضحكٌ أو مشي؟

فقد أجاب عنه المصنّف رحمه الله بما حاصله: لابدّ من التمييز بين حمل المواطاة وحمل الاشتقاق. فإذا اتّضح الفرق بينهما، يتّضح الوجه في عدم حمل الضحك على الإنسان مع أنّه خاصّته، وفرقٌ بين كونه عارضاً وكونه محمولاً، وسوف يأتي الفرق بينهما في التنبيه السادس.

والمواطاة: هي الاتّفاق بحيث يمكنك أن ترفع الموضوع والمحمول وتضع مكان كلّ واحدٍ منهما كلمة هو، فيكون من حمل «هو هو» وقد يعبَّر عنه بالهوهويّة؛ وهي مصدرٌ جعليٌّ يعني هذا ذاك، أي: ذات الموضوع نفس المحمول.

والاشتقاق هو لابدّ أن يكون المحمول مشتقّاً بحيث لا يصحّ الحمل من دون اشتقاقٍ أو إضافة «ذو» ولذا يعبَّر عنه بـ«حمل الاشتقاق» و«ذو هو» أو حمل «هو ذو هو» ولكن بحذف «هو» الأولى اختصاراً فيكون «ذو هو» للإشارة إلى أنّه لا يمكن الحمل إلّا إذا اشتقّ منه اسمٌ أو أضيفت كلمة «ذو».

وعلى هذا يتّضح: أنّ الضحك لا يمكن أن يُحمل على الإنسان، لأنّ الضحك شيءٌ والإنسان شيءٌ آخر، ولكي يصحّ حمله إمّا أن يشتقّ منه ضاحك، وإمّا يضاف إليه (ذو) فيقال: الإنسان ذو ضحك، ويكون من حمل الاشتقاق. وهذا ما بينّه المصنّف بقوله التالي:

٣. الحمل مواطاة واشتقاق

إذا قلنا: الإنسانُ ضاحكٌ، فمثلُ هذا الحملِ يسمّى «حملَ مواطاةٍ» أو «حملَ هو هو» ومعناه: أنّ ذاتَ الموضوعِ نفسُ المحمول. وإذا شئت ـ بعبارة أدقّ ـ **فقل: معناه: هذا ذاك. والمواطاةُ معناها: الاتّفاق. وجميعُ الكلّياتِ الخمسةِ يُحملُ بعضُها على بعض وعلى أفرادِها بهذا الحمل**، كما في حمل النوع على الجنس، والفصل على النوع، وكما في حمل الأفراد كزيد على النوع (الإنسان)، والفصل الناطق.

وعندهم نوعٌ آخرُ من الحمل يسمّى «حملَ اشتقاقٍ» أو حملَ «ذو هو». بينّا أنّ هذا الحمل ليس حمل «ذو هو» بل حمل «هو ذو هو» وحذفت كلمة هو الأولى للاختصار، كحمل الضحكِ على الإنسان، فإنّه لا يصحُّ أن تقولَ: الإنسانُ ضحكٌ ـ كما هو واضح ـ بل ضاحكٌ أو ذو ضحك. وسُمّي حملَ اشتقاقٍ وذو هو، لأنّ هذا المحمولَ بدون أن يُشتقَّ منه اسمٌ كالضاحك أو يضافَ إليه «ذو» لا يصحُّ حملُه على موضوعه، فيقالُ للمشتقّ كالضاحك: محمولٌ بالمواطاة، وللمشتقِّ منه كالضحكِ: محمولٌ بالاشتقاق؛ ممّا يعني أنّ الضحك بنفسه لا يُحمل على الموضوع ما لم يُشتقّ منه اسم الفاعل. والمحمول بالاشتقاق لا يدخل في أقسام الكلّيات الخمسة كما قال:

والمقصودُ بيانُ أنّ المحمولَ بالاشتقاق كالضحك والمشي والحسِّ لا يدخلُ في أقسام الكلّياتِ الخمسة لأنّها لا تحمل على موضوعاتها. فلا يصحُّ أن يقال: الضحكُ خاصّةٌ للإنسان، ولا اللونُ خاصّةٌ للجسم أي: لا يعرض عليه، والمراد من العروض الحمل، وذلك لأنّ الإنسان ليس ضحكاً فقط، بل ضحكٌ وشيءٌ آخر. نعم، إذا قلت: الإنسان حيوانٌ ناطق، صحّ ذلك لأنّه لا شيء وراء الحيوانيّة والناطقيّة، لأنّ ذلك تمام حقيقته وماهيّته، وكذا ليس الحيوان مشياً فقط أو حسّاً فقط، بل بالإضافة إلى الحسّ هو جسمٌ نامٍ حسّاسٌ متحرّكٌ بالإرادة.

إذن، لا تُحمل هذه الجوامد على موضوعاتها ما لم يُشتقّ منها اسم، ولكن لو لاحظنا المشي بالقياس إلى الحيوان مثلاً فهو عرضيٌّ عامّ، ولو لاحظناه بالقياس إلى مصاديقه فهو كلّي، ولهذا ذكرنا سابقاً أنّ للمشي أنواعاً، كالمشي على اثنتين وعلى أربع، وكالزحف على البطن، وكلّ نوعٍ من هذه الأنواع تحته أفرادٌ كثيرةٌ إلى ما شاء الله، فإنّ المشي على اثنتين يندرج تحته ملياراتٌ من أفراد الإنسان، والمشي على أربع والزحف على البطن يندرج تحتهما المليارات من الحيوانات أيضاً. إذن هذه الأمور لا تُحمل على موضوعاتها، أي: لا تعرض لها بنحوٍ كلّي، مع أنّها من الكلّيات الذاتيّة لأنواعها كما بيّنا، وليست ذاتيّةً للإنسان أو الحيوان مثلاً.

ومن هنا يتّضح أنّ قول المصنّف قدّس سرّه: «إنّ المحمول بالاشتقاق... لا يدخل في أقسام الكلّيات الخمسة»، على إطلاقه غير تامّ؛ لأنّ الحسّ مثلاً بالقياس إلى الحيوان ليس كلّياً له ولا يعرض عليه، وكذلك الضحك ليس كلّياً للإنسان ولا يعرض له، بل هي كلّياتٌ لأنواعها كما بيّنا.

ثمّ إنّه قد تقدّم من المصنّف رحمه الله: أنّ الضحك خاصّة الإنسان، والمشي عرضيٌّ عامٌّ له، كما تقدّم في السؤال الثالث، ولكنْ في عباراتهم هنا مسامحةٌ واضحة، وذلك للفرق بين كونهما لا يحملان على الإنسان وبين كونهما خاصّةً وعرضيّاً عامّاً له، فإنّ كونه خاصّةً لا ينافي عدم حمله عليه، لأنّ الخاصّة تعرض على الموضوع ولكنّها ليست ذاتيّةً له، لأنّ الموضوع جوهرٌ وهي عرضٌ.

إذن المراد من الخاصّة ما يعرض على الموضوع ويختصّ به في مقابل الجوهر، لكنّ المصنّف عبّر بالعروض عن الحمل، وفرقٌ واضحٌ بين التعبيرين؛ إذ الضحك على الأوّل يعرض الإنسان، وعلى الثاني لا يحمل عليه، فمرادنا من العروض: العرض في مقابل الجوهر وليس الحمل.

وعلى هذا: إن كان المراد من العرض هو الحمل، فالضحك مثلاً لا يحمل على الإنسان، وإن كان المراد العرض الموجود لغيره المقابل للجوهر والذي يعرض على الأشياء، فالضحك مثلاً خاصّة الإنسان ويعرض عليه إذا اشتقّ منه اسم.

وهذا المعنى يشير إليه المصنّف رحمه الله في ما بعد من أنّ المراد من العروض الحمل لا العرض، غاية الأمر: الفرق بينهما بالاعتبار، أي: إذا كان ضحكاً فهو بشرط لا، فلا يجوز حمله، وإن كان ضاحكاً فهو لا بشرط، أي: يجوز حمله، ولهذا قال في بيان باقي الأمثلة: **ولا الحسُّ فصلٌ للحيوان** أي: لا يحمل عليه **بل الضاحكُ والملونُّ هو الخاصّة، والحسّاسُ هو الفصلُ... وهكذا** أي: الحسّاس هو الفصل بعد اشتقاق اسمٍ منه.

وإذا وقعَ في كلمات القومِ شيءٌ من هذا القبيلِ، فمن التساهل في التعبير الذي قد يشوّشُ أفكارَ المبتدئين يعني: قولهم «الضحك» خاصّةٌ، مرادهم العروض، ومرادهم من العروض الحمل لا العرض ومعروضه، وهذا من التساهل في التعبير الذي يشوّش أفكار المبتدئين، **إذ ترى بعضَهم يعبّرُ بالضحك ويريدُ منه الضاحك. وبهذا يظهرُ الجوابُ عن السؤال الثالث.**

نعم، «اللونُ» بالقياس إلى «البياض» كلّيٌّ، وهو جنسٌ له؛ لهذا قلنا: لا يصحّ أن يقال: اللون ليس بكلّي، بل هو كذلك لما تحته من الأفراد. فجنس البياض هو اللون، وأمّا جنس الأبيض فهو المُلْوَنّ، وهذا ما يصرّح به هنا من أنّ اللون يحمل على البياض، ولا يمكن أن يحمل على الأبيض، فلا يصحّ أن تقول: اللون جنس الأبيض لأنّ المُلْوَنّ جنسه لا اللّون، ولهذا قال: **لأنّك تحملُه عليه حملَ مواطاة، فتقول: البياضُ لونٌ. أمّا اللونُ والبياضُ بالقياس إلى الجسم، فليسا من الكلّيات المحمولةِ عليه** مطلقاً لا حملاً ذاتيّاً ولا حملاً عرضيّاً، ومن هنا يتّضح الفرق بين كون اللون جنساً للبياض والسواد وغيرهما من الألوان فيحمل عليه، وبين كون المُلْوَنّ جنس الأبيض.

العروض معناه الحمل

يتعرّض في هذا البحث لرفع الاشتباه الذي بيّناه في ما تقدّم في الجواب عن السؤال الثالث بما حاصله: إنّكم تقولون: إنّ الضحك مثلاً خاصّة الإنسان، فهو كلّيٌّ خارج، وإذا كان كذلك فهو يعرض عليه والعروض معناه الحمل، وقد تقدّم منكم أنّ الخاصّة لا تحمل على الموضوع، فكيف يتمّ لكم ذلك؟

الجواب: تقدّم أنّ العروض تارةً يراد به الحمل، وأخرى يراد به الوجود في الشيء الذي يصيّر الموجود كذلك عرضاً مقابلاً للجوهر. ولا ملازمة بين المعنيين، فإنّ الضحك خاصّة الإنسان ويعرض عليه، أي: يوجد له لكنّه لا يحمل عليه، فالعروض في المقام يراد منه الحمل، والخاصّة لا تعرض على الموضوع بهذا المعنى، بل تعرض عليه بمعنىً آخر وهو الوجود فيه.

٦. ثمّ لا يشتبهُ عليك الأمر، فتقول: إنّكم قلتم: «الكلّيُّ الخارج كالضحك **إن عُرِضَ على موضوعه فقط فهو الخاصّةُ، وإلّا فالعرضُ العامّ»** ومن المعلوم أنّ الضحك خاصّة الإنسان وهو كلّيٌّ خارجٌ فهو عارضٌ والإنسان معروضٌ عليه، والعروض معناه الحمل، فكيف قلتم لا يحمل عليه؟

والجواب بعبارةٍ أخرى: يعرض الضحك على الإنسان بمعنى أنّه يوجد له، وبهذا يكون عَرَضاً، ولا يعرض على الإنسان بمعنى أنّه لا يحمل عليه حمل مواطاة. **والضحكُ لا شكّ يعرضُ على الإنسان ومختصٌّ به.** فالضحك عرض جوهره الإنسان **فإذن يجبُ أن يكونَ خاصّةً** ويحمل على الإنسان. ولكنّكم ذكرتم في ما تقدّم: «لا يصحّ أن يقال: الضحك خاصّةٌ للإنسان» وما هذا الكلام إلّا محض توهّم، وذلك للفرق بين «لا يحمل» وبين العرض ومعروضه.

فإنّا نرفعُ هذا الاشتباهَ ببيانِ العروضِ المقصودِ به في الباب، فإنّ المرادَ منه هو الحملُ حملاً عرضيّاً لا ذاتيّاً فإنّ الضحك ليس محمولاً ذاتيّاً للإنسان ولا محمولاً عرضيّاً، لأنّ الإنسان ليس بضحك. وعليه، فالضحكُ لا يعرضُ على الإنسان بهذا المعنى أي: العروض بمعنى الحمل، لأنّ المراد بالعرض هو العرض المقابل للجوهر، والمحتاج إلى موضوعٍ يحلّ فيه وموضوعه في المثال هو الإنسان، ولهذا قال: وإذا قيل يعرضُ على الإنسان فبمعنىً آخرَ للعروض، وهو الوجودُ فيه، يعني: أنّ الوجود الذي قام به الضحك هو الإنسان، وهذا المعنى غير معنى الحمل في المقام.

وعندهم تعبيرٌ آخرُ يسبّبُ الاشتباه، وهو قولُهم: «الكلّيُّ الخارجُ عرضٌ خاصٌّ وعرضٌ عامٌّ» وقد بيّناه في أوّل بحث الكلّيات الخمسة فراجع. فيطلقونَ العرضَ على الكلّيّ الخارجِ، ثمّ يقولون لمثل الضحكِ: إنّه عرض، والعرض كالضحك المفروض أنّه كلّي، والكلّيات هي المحمولات على موضوعاتها، ولكنّه بما هو خاصّةٌ لا يُحمل على موضوعه، وهذا ممّا يسبّب الاشتباه.

والصحيح: أنّ مرادهم من الكلّي الخارج والذي يطلقون عليه عرضاً خاصّاً وعرضاً عامّاً هو العرضيّ المقابل للذاتيّ، ومرادهم من العرضيّ الذي يطلقونه على الضحك: العرض المقابل للجوهر. ولهذا قال: والمقصودُ بالعرض في التعبير الأوّلِ: هو العرضيُّ مقابلُ الذاتيّ، والمقصودُ بالعرض في الثاني: هو الموجودُ في الموضوع، مقابلَ الجوهرِ الموجودِ لا في موضوعٍ.

وبالجملة: قد يطلق العرض ويراد منه العرضيّ في مقابل الذاتيّ، وقد يطلق ويراد منه العرض في مقابل الجوهر الذي وجد العرض فيه، ولهذا لابدّ من الالتفات إلى تعبير الفلاسفة، إذ يستعملون كلا التعبيرين، لكنّهم تارةً يريدون المعنى الأوّل، وأخرى المعنى الثاني.

نعم، لو قيل: «الضاحك عرض» فالمراد به العرضيّ الذي يُحمل على موضوعه حملاً عرضيّاً لا حملاً ذاتيّاً، بمعنى: أنّ الضاحك لا يكون جزءاً في

ماهيّة الإنسان وإنّما هو أمرٌ عارضٌ عليه.

ومثلُ اللونِ يسمّى عرضاً بالمعنى الثاني، فعندما يقال: اللون عرضٌ فليس المراد من العرض المقابل للذاتيّ لأنّه لا يحمل على الجسم، بل المراد به العرض المقابل للجوهر؛ لأنّه موجودٌ في موضوع، ولكن لا يصحُّ أن يسمّى عرضاً بالمعنى الأوّلِ أبداً لأنّه لا يحمل على الجسم حملاً ذاتيّاً ولا حملاً عرضيّاً؛ لأنّه بالقياس إلى الجسم لا يُحمَلُ عليه حملَ مواطاة، وبالقياس إلى ما تحتَه من الأنواع كالسواد والبياضِ هو جنسٌ لها كما تقدّم، فهو حينئذٍ ذاتيٌّ لا عرضيٌّ. فإذا نُسب اللون إلى الجسم لا يكون ذاتيّاً ولا عرضيّاً، وإذا نُسب إلى السواد والبياض وباقي الأنواع التي تحته فهو ذاتيٌّ لها.

فاللون جنسٌ وحمله على ما تحته من الأنواع كالبياض حمل مواطاةٍ وهو ذات البياض أو السواد، وشأنه في ذلك شأن الجنس المحمول على النوع مثل قولنا: الإنسان حيوان، فإنّ الحيوان يحمل على الإنسان وذاتيٌّ له مع أنّه جامد.

فقد يطلق العرض ويراد منه العرضيّ في مقابل الذاتيّ، وقد يطلق ويراد منه المقابل للجوهر، وعدم التفريق بين الإطلاقين منشأ الاشتباه والخطأ.

تقسيمات العرضيّ

للعرضيّ أقسامٌ ذكرها العلماء، وقبل بيانها ينبغي أن يعلم أنّ المقصود بالعرضيّ في المقام هو العرضيّ في مقابل الذاتيّ لا العرض في مقابل الجوهر، وإلّا لقال: تقسيمات العرض، ثمّ يذكر أقسامه المعروفة وهي: الأين والمتى والكيف والفعل والوضع....

والعرضيّ ـ كما تقدّم ـ: هو الجزء الخارج عن الموضوع الذي يُعرض على موضوعه ويُحمل عليه. وقد قسّموه تقسيماتٍ عدّة:

التقسيم الأوّل: العرضيّ الذي يشمل جميع أفراد موضوعه، أو يشمل بعضها دون البعض الآخر، مثل قولنا: «الإنسان كاتب»، فهل الكاتب بالقوّة شاملٌ لجميع أفراد الإنسان أم أنّ بعض أفراد الإنسان كاتب؟ ومثل قولنا: «الإنسان شاعر» فهل الشاعريّة بالقوّة ثابتةٌ لجميع أفراد الإنسان أم لبعضهم فقط؟ وتقدّم الكلام عنه في بحث الخاصّة، وبعبارةٍ أخرى: أساس القسمة في هذا التقسيم هو اعتبار شمول العرضيّ للمعروض وعدم شموله.

التقسيم الثاني: العرضيّ بلحاظ معروضه وأنّه ماهيّةٌ أو وجودٌ، ثمّ الوجود تارةً يكون ذهنيّاً وأخرى خارجيّاً، وذلك لأنّ العرضيّ تارةً يكون لازماً للوجود الخارجيّ، كالحرارة والنار، فإنّ الحرارة لازمةٌ للوجود الخارجيّ للنار، ومثل الكلّيّة الثابتة للإنسان المفهوم الكلّي أيضاً فهي لازمٌ ذهنيٌّ للإنسان الكلّي، وثالثةً يكون لازماً للوجودين معاً، مثل لوازم الماهيّة كالزوجيّة للأربعة، فإنّ الأربعة زوجٌ سواءً وُجدت في الخارج أم في الذهن. وهذان القسمان لم يذكرهما المصنّف وإنّما ذكر قسماً واحداً وهو القسم الثالث.

التقسيم الثالث: العرضيّ الذي يُعرض على موضوعه، وعروضه عليه إمّا بنحو اللزوم وإمّا مفارق، ولكلّ واحدٍ من هذين القسمين أقسامٌ.

من هنا قالوا: إنّ العرضيّ ـ أعمّ من أن يكون عرضيّاً خاصّاً أو عرضيّاً عامّاً ـ ينقسم إلى: لازمٍ ومفارق، واللازم ينقسم إلى: لازمٍ بيّنٍ بالمعنى الأخصّ، وبيّنٍ بالمعنى الأعمّ، والمفارق ينقسم إلى: دائمٍ وزائلٍ، والزائل تارةً بطيء الزوال وأخرى سريع الزوال، ولبيان هذا الأقسام قال:

العرضيُّ لازمٌ ومفارق

١. اللازمُ: وهو العرضيّ الذي لو انفكّ عن معروضه، انتفى معروضه، ويتغيّر عمّا كان عليه، مثل الزوجيّة بالنسبة إلى الأربعة، فإنّها لازمٌ لها بحيث لو انفكّت عن الأربعة تنتفي الأربعة، ومثل الفرد للثلاثة لازمٌ للثلاثة بحيث لو انتفى انتفت الثلاثة.

فاللازم: هو ما يستحيل انفكاكه عن ملزومه خارجاً وعقلاً، مثل اللازم من قولنا: «الله واجب الوجود»، فإنّ وجوب الوجود يستحيل انفكاكه عن الباري سبحانه وتعالى، وإلّا لاتّصف تعالى بالإمكان، وهو محالٌ؛ حيث لو كان الوجود ممكناً له تعالى بالإمكان الذي يراد منه سلب الضرورتين لكان محتاجاً في وجوده إلى الغير، والله تعالى غنيٌّ مطلق.

ولكن ثمّة عرضيٌّ لو انفكّ فلا يلزم من انفكاكه انتفاء ملزومه، مثل زرقة العينين، فإنّها لو انفكّت عنهما لا تنتفيان، فالزرقة ليست لازماً عقليّاً ولا تنفكّ عن وجود العين، وهي عرضٌ مفارقٌ دائم؛ ومن هنا قسّموا المفارق إلى دائمٍ وزائل، أي: قسّموه إلى أقسامه بحسب الواقع.

وللتوضيح أكثر، نضرب مثلاً آخر فنقول: إذا حصلت ملكة التقوى أو ملكة الشجاعة فلا يستحيل انفكاكهما عن الإنسان، إذ قد تنتفي عدالته وتقواه

بفعلٍ ينافي العدالة أو ينافي التقوى، لكنّ الإنسان يبقى إنساناً ولا ينتفي، ومثل هذا العرضيّ يعبَّر عنه بغير اللازم، لأنّه لو كان لازماً وانسلخ لانسلخ ملزومه.

نعم، مثل ملكة الشجاعة والتقوى عرضيٌّ زائلٌ بطيء الزوال، بخلاف صفرة الوجه الملازمة للخوف، أو حمرته الملازمة للخجل، فإنّهما يزولان بسرعة. فاللازم العقليّ هو **ما يمتنعُ انفكاكُه عقلاً عن موضوعه، كوصف «الفردِ» للثلاثةِ و«الزوجِ» للأربعةِ و«الحارّةِ» للنارِ....**

في المثال الأخير كلام؛ فإنّ النار التي ألقي فيها إبراهيم عليه السلام لم تكن حارقةً، فإن كانت ناراً ولم تحرقه كانت الحرارة عرضاً مفارقاً. ولكن يمكن القول: إنّما كان عدم تأثيرها بأمر الله سبحانه وتعالى وأنّه هو الذي عطّل قانون الإحراق الملازم لها، فكانت برداً وسلاماً وتحوّلت إلى جنّة، والكلام ليس في مثل هذه الموارد الخارقة لقانون الطبيعة. وإذا كان كذلك فتكون الحرارة عرضيّاً لازماً للنار، إذ من غير المعقول أن تكون النار ناراً ولا تكون محرقةً أو تكون حارة، فتكون من قبيل قولنا: يستحيل أن تبقى الثلاثة ثلاثةً وليست بفرد، بل إنّ الله سبحانه وتعالى لا يمكن أن يجعلها زوجاً، لا لعدم قدرته وعجزه، تعالى عن ذلك علوّاً كبيراً، بل لعدم قابليّة القابل وليس لعجزٍ في الفاعل.

٢. المفارقُ: ما لا يمتنعُ انفكاكُه عقلاً عن موضوعه، أي: لا امتناع من الانفكاك، **كأوصاف الإنسانِ المشتقّةِ من أفعاله وأحوالِه، مثل: قائم وقاعد ونائم وصحيح وسقيم، وما إلى ذلك، وإن كان لا ينفكُّ أبداً** بحسب الواقع الخارجيّ.

أي: وإن كان العرضيّ المفارق دائم الوجود ولا ينفكّ في الخارج، إلّا أنّه لا ينفكّ عقلاً، إذ على هذا التفسير يلزم التهافت بين قوله: «ما لا يمتنع انفكاكه» وبين قوله: «لا ينفكّ أبداً»؛ فالمقصود بعبارته الأولى: أنّه يمكن انفكاكه عقلاً، وفي عبارته الثانية: لا يمكن انفكاكه في الوجود الخارجيّ. **فإنّك ترى أنّ وصفَ العينِ بالزرقاء لا ينفكُّ عن وجود العين،** أي: لا ينفكّ عن وجودها خارجاً وليس

يستحيل أن ينفكّ عنها عقلاً، **ولكنّه مع ذلك يُعدُّ عرضيّاً مفارقاً، لأنّه لو أمْكَنَتْ حيلةٌ لإزالة الزرقةِ لما امتنع ذلك، وتبقى العينُ عيناً**، فيبقى وجود العين نفس الوجود، والماهيّة نفس الماهيّة لا تتبدّل. **وهذا لا يشبهُ اللازمَ**، أي: العرضيّ اللازم. **فلو قُدّرتْ حيلةٌ لسلخِ وصفِ الفردِ عن الثلاثة، لما أمكنَ أن تبقى الثلاثةُ ثلاثةً**، وكما لو استطعت أن تسلخ الناطقيّة عن الإنسان لما بقي الإنسان إنساناً، لكن لا يعني هذا أنّ الناطق عرضٌ لازمٌ للإنسان، فتنبّه.

ولو قدِّرَ سلخُ وصفِ الحرارةِ عن النار، لبطلَ وجودُ النار. وهذا يعني: أنّ المصنّف رحمه الله ملتزمٌ بأنّ الحرارة عرضٌ لازمٌ للنار، فلابدّ أن يلتزم بأنّ النار التي ألقي فيها إبراهيم الخليل عليه السلام لم تبقَ ناراً ولم يكن فيها حرارةٌ ولا إحراق، وأنّ الله تبارك وتعالى جعلها برداً وسلاماً، وإلّا فإنّ النار يستحيل انفكاك الحرارة عنها. **وهذا معنى امتناعِ الانفكاكِ عقلاً**.

اللازم بيّنٌ وغير بيّن

البيّنُ: بيّنٌ بالمعنى الأخصّ، وبيّنٌ بالمعنى الأعمّ.

توضيح الأقسام: إذا تصوّرت النار مثلاً تتصوّر الحرارة مباشرةً من دون حاجةٍ إلى توسّط شيءٍ آخر، وهذا ما ذكرناه في بحث الدلالة الالتزاميّة، حيث ذكرنا: أنّه يكفي تصوّر الملزوم للانتقال إلى اللازم، وهذا يسمّى البيّن بالمعنى الأخصّ، نظير انتقال الذهن من اللفظ إلى معناه بمجرّد تصوّر اللفظ؛ لوجود العلاقة بينهما.

أمّا البيّن بالمعنى الأعمّ فلا يكفي تصوّره للانتقال إلى اللازم، بل لابدّ من تصوّر النسبة بينهما حتّى يحصل الجزم بالملازمة والوصول إلى النتيجة.

١. البيّنُ بالمعنى الأخصّ: هو **ما يلزمُ من تصوّرِ ملزومِه تصوّرُه، بلا حاجةٍ إلى توسّطِ شيءٍ آخر**. وهذا ما تقدّم من المصنّف رحمه الله في شرط الدلالة الالتزاميّة

حيث قال: «ويشترط أيضاً أن يكون التلازم واضحاً بيّناً» يعني: أنّ الذهن إذا تصوّر معنى اللفظ، ينتقل إلى لازمه بدون حاجةٍ إلى توسّط شيءٍ آخر.

٢. البيّنُ بالمعنى الأعمّ: هو **ما يلزمُ من تصوّرِه وتصوّرِ الملزومِ وتصوّرِ النسبةِ بينهما: الجزمُ بالملازمة؛ مثل: الاثنانِ نصفُ الأربعةِ أو ربعُ الثمانية**، فلا يكفي أن تتصوّر الأربعة أو الثمانية، بل لابدّ من تصوّر الاثنين أيضاً وتصوّر النسبة بينها وبين الأربعة أو بين الثمانية لكي تصل إلى النتيجة وهي: أنّ الاثنين نصف الأربعة أو ربع الثمانية.

نعم، في تصوّر المعنى من اللفظ قلنا: إذا علمت أنّ لفظ الماء مثلاً موضوعٌ لهذا السائل الشفّاف، فبمجرّد أن تتصوّر لفظ الماء ينتقل ذهنك إلى معناه من دون حاجةٍ إلى توسّط النسبة بين اللفظ ومعناه، ومن الواضح أنّ هذا غير ما في المقام؛ **فإنّك إذا تصوّرت الاثنين، قد تغفلُ عن أنّها نصفُ الأربعةِ أو ربعُ الثمانية، ولكن إذا تصوّرتَ أيضاً الثمانيةَ مثلاً، وتصوّرتَ النسبةَ بينهما، تجزمُ أنّها ربعُها. وكذا إذا تصوّرتَ الأربعةَ والنسبةَ بينهما، تجزمُ أنّها نصفُها... وهكذا في نسبة الأعدادِ بعضِها إلى بعض. ومن هذا الباب لزومُ وجوبِ المقدّمة** الشرعيّة كالوضوء **لوجوب ذي المقدّمة** كالصلاة، فلابدّ من تصوّر وجوب الصلاة وتصوّر الوضوء وتصوّر توقّفها عليه لكي نحكم بالملازمة بينهما، وإلّا فإنّ تصوّر وجوب الصلاة لا يؤدّي إلى تصوّر وجوب الوضوء، **فإنّك إذا تصوّرتَ وجوبَ الصلاة، وتصوّرتَ الوضوءَ، وتصوّرتَ النسبةَ بينه وبين الصلاةِ ـ وهي توقّفُ الصلاةِ الواجبةِ عليه ـ حكمتَ بالملازمة بين وجوبِ الصلاةِ ووجوبِه.**

وإنّما كان هذا القسمُ من البيّنِ أعمّ، لأنّه لا يُفرّقُ فيه بين أن يكونَ تصوّرُ الملزومِ كافياً في تصوّر اللازمِ وانتقالِ الذهنِ إليه وهو البيّن بالمعنى الأخصّ، **وبين أن لا يكونَ كافياً، بل لابدّ من تصوّرِ اللازمِ وتصوّرِ النسبةِ للحكم بالملازمة.**

وتجدر بنا الإشارة إلى أنّه عندما نقول: «بيّن بالمعنى الأخصّ» لا نقصد أنّه

مقابلٌ للبيّن بالمعنى الأعمّ، نظير ما ورد في الفلسفة: أنّ الماهيّة تطلق على أحد معنيين: الماهيّة بالمعنى الأخصّ، والماهيّة بالمعنى الأعمّ؛ والماهيّة بالمعنى الأخصّ ليست في قبال الماهيّة بالمعنى الأعمّ، بل المراد الماهيّة إمّا ماهيّةٌ بالمعنى الأخصّ وإمّا بالمعنى الأعمّ، وإلّا فإنّ الماهيّة بالمعنى الأعمّ تشمل الماهيّة بالمعنى الأخصّ، والمفروض أنّهما متباينان، وكذلك نظير قول النحاة: الكلمة إمّا اسمٌ وإمّا فعلٌ وإمّا حرف، فإنّ كلّ واحدٍ منها يغاير الآخر كما ذكرنا مراراً. من هنا قالوا: إنّ الأقسام متباينةٌ دائماً.

وبالجملة: عندما نقول: هذا الشيء إمّا بيّنٌ بالمعنى الأخصّ وإمّا بيّنٌ بالمعنى الأعمّ، فليس مرادنا التقسيم بحيث يكون أحدهما في عرض الآخر حتّى يقال: إنّ البين تارةً يطلق ويراد منه البيّن بالمعنى الأخصّ، وأخرى يطلق ويراد منه البيّن بالمعنى الأعمّ الشامل للبيّن بالمعنى الأخصّ وفردٍ آخر، وهو أن لا يكون تصوّر الملزوم كافياً في تصوّر اللازم، بل لابدّ من تصوّر شيءٍ آخر، فإنّ هذا المعنى غير مراد.

وإنّما يكونُ تصوّرُ الملزومِ كافياً في تصوّر اللازمِ عندما يألفُ الذهنُ الملازمةَ بين الشيئين، فلا يكون تصوّر الملزوم كافياً في تصوّر اللازم إلّا إذا كان تلازمٌ ذهنيٌّ بينهما، نظير ما ذكرنا في الدلالة الالتزاميّة، فإنّك إذا تصوّرت أنّ شخصاً واقفٌ تحت الماء فممّا لا شكّ فيه أن ينتقل ذهنك إلى لازم ذلك وهو بلله بالماء **على وجهٍ يتداعى عنده المتلازمان، فإذا وُجدَ أحدُهما في الذهن، وُجدَ الآخرُ تبعاً له، فتكونُ الملازمةُ حينئذٍ ذهنيّةً** كما في الملازمة بين اللفظ والمعنى، كما ذكرنا في مثال انتقال الذهن من لفظ الماء ـ بمجرّد سماعه ـ إلى معناه.

هذا كلّه في اللازم البيّن بالمعنى الأخصّ واللازم البيّن بالمعنى الأعمّ، وأمّا غير البيّن فهو يختلف عن سابقيه، فلا يكفي فيه تصوّر اللازم وتصوّر الملزوم للجزم بالملازمة، ولا يكفي تصوّرهما وتصوّر النسبة للحكم، بل لابدّ من إقامة الدليل والبرهان بالإضافة إلى تصوّر اللازم وتصوّر الملزوم وتصوّر النسبة بينهما

لإثبات الملازمة، وإلّا فلا يمكن إثباتها وإن تصوّرنا اللازم وتصوّرنا الملزوم والنسبة بينهما؛ ولهذا قال:

٣. غيرُ البيّنِ: وهو ما يقابلُ البيّنِ مطلقاً أي: أعمّ من البيّن بالمعنى الأخصّ والبيّن بالمعنى الأعمّ، **بأن يكونَ التصديقُ والجزمُ بالملازمة لا يكفي فيه تصوّرُ الطرفين والنسبةِ بينهما، بل يحتاجُ إثباتُ الملازمةِ إلى إقامة الدليلِ عليها، مثل: الحكم بأنّ المثلّثَ، زواياه تساوي قائمتين،** فإنّك إذا تصوّرت المثلّث وتصوّرت أنّ مجموع زواياه تساوي قائمتين وتصوّرت النسبة بينه وبين مجموع زواياه ولم تقِم الدليل الهندسيّ على ذلك، لا يمكنك الجزم بالملازمة، **فإنّ الجزمَ بهذه الملازمةِ يتوقّفُ على البرهان الهندسيّ، ولا يكفي تصوّرُ زوايا المثلّثِ وتصوّرُ القائمتين وتصوّرُ النسبةِ، للحكم بالتساوي** بين المثلّث وزواياه التي تساوي القائمتين.

والخلاصةُ: معنى البيّنِ مطلقاً: ما كان لزومُه بديهيّاً. والبديهيّ على درجتين: ما كان تصوّر الملزوم كافياً في تصوّر اللازم، وما كان تصوّر الملزوم وتصوّر اللازم وتصوّر النسبة بينهما كافياً للحكم **وغيرُ البيّنِ ما كان لزومُه نظريّاً** يحتاج إلى دليل.

هذا كلّه في العرضيّ اللازم، وأمّا العرضيّ المفارق فهو على ثلاثة أقسام كما سبقت الإشارة إليه: إمّا موجودٌ دائماً، أي: بحسب الوجود، وإمّا ليس بموجودٍ دائماً، أي: زائل، وزواله إمّا بطيءٌ وإمّا سريع. ويقسّم البعض كلّاً منهما إلى سهلٍ ومشكل، فالسريع السهل كحمرة الخجل، والسريع المشكل كالإغماء، والبطيء السهل كالشباب، والبطيء المشكل كالعشق في بعض العشّاق والزمانة.

المفارقُ: دائمٌ، وسريعُ الزوالِ، وبطيئُه

الدائم: ليس المراد منه الذي لا ينفكّ عقلاً، بل المراد منه الدائم بحسب الوجود الخارجيّ، وإنْ كان يمكن أن ينفكّ عقلاً، فالعرضيّ المفارق دائمٌ وزائل، والزائل إمّا سريع الزوال وإمّا بطيئه، وهذه التقسيمات الثلاثة ليست في عرضٍ

واحدٍ بحيث تكون على حدّ من يقول: الكلمة إمّا اسمٌ وإمّا فعلٌ وإمّا مضارع، فإنّ هذا التقسيم لا شكّ في أنّه خطأ، لأنّ المضارع ليس في عرض الأقسام الأخرى، وإنّما يصار إليه بعد تقسيم الكلمة إلى الاسم والفعل والحرف، ثمّ بعد بيان أقسام الاسم ينتقل إلى تقسيم الفعل إلى ماضٍ ومضارعٍ وأمر، وما نحن فيه كذلك، فإنّ المفارق إمّا دائمٌ وإمّا زائل، والزائل إمّا سريع الزوال وإمّا بطيئه، والدائم **كوصفِ الشمسِ بالمتحرّكة** بناءً على الطبيعيّات القديمة أنّ الشمس في حركةٍ دائمةٍ لا تتوقّف منذ الأزل وإلى الأبد، **ووصفِ العينِ بالزرقاء**. هذا المثال أوضح من سابقه، لأنّ هذا الوصف دائمٌ لا يزول.

سريعُ الزوالِ: كحمرة الخجلِ وصفرةِ الخوفِ فإنّ الخائف يصفرّ لونه والخجِل يحمرّ لونه أيضاً لكنّ ذلك يزول بسرعة.

بطيءُ الزوالِ: كالشباب للإنسان أو كملكة العدالة، فإنّها بطيئة الزوال.

الكلّي المنطقيّ، والطبيعيّ، والعقليّ

البحث في أحكام الكلّيات الخمسة وليس في قسمٍ خاصٍّ منها، وكلّ واحدٍ منها ينقسم إلى: المنطقيّ والطبيعيّ والعقليّ، فيقال: النوع منطقيٌّ وطبيعيٌّ وعقليّ، والجنس طبيعيٌّ ومنطقيٌّ وعقليّ، والفصل طبيعيٌّ ومنطقيٌّ وعقليّ....

وهكذا الفصل والخاصّة والعرض العامّ، كلّ واحدٍ منها ينقسم إلى هذه الأقسام الثلاثة، وهذا ما يشير إليه المصنّف في آخر البحث. والمراد من الكلّي: الطبيعيّ والمنطقيّ والعقليّ، كما وضّحه رحمه الله بقوله: (إذا قيل: الإنسان كلّي) إنّ ماهيّة الإنسان وصفت بالكلّي، لأنّ الإنسان نوعٌ وهو كلّي، فكأنّه قيل: الإنسان نوعٌ، والنوع كلّيٌّ، والكلّي: هو ما لا يمتنع فرض صدقه على الكثرة، فالإنسان بما هو إنسانٌ مع غضّ النظر عمّا يُحمل عليه، يسمّى كلّياً طبيعيّاً، وهو يمكن أن يكون متحقّقاً في الخارج في ضمن أفراده ويتّصف بالكثرة لتكثّر أفراده، ويمكن أن يكون موجوداً في الذهن ولا يتّصف بالكثرة لأنّه مفهومٌ كلّيٌّ واحد.

بعبارةٍ أخرى: النوع كالإنسان المتحقّق في الخارج بوجود أفراده والمتّصف بالكثرة، إذا تصوّرناه في عالم الذهن يكون متّصفاً بالوحدة. ولكنّ الكلّي الطبيعيّ بنفسه أ واحدٌ هو أم كثير؟ فإنْ كان كثيراً لا يمكن أن يكون واحداً، وإنْ كان واحداً فلا يمكن أن يكون كثيراً، وإلّا لكان الواحد كثيراً والكثير واحداً، وهو محال؛ لأنّ الوحدة والكثرة متقابلان.

والجواب عن هذا الإشكال: إنّ الكلّي الطبيعيّ بما هو، لا يتّصف بالوحدة ولا بالكثرة على نحو لا بشرط، أي: هو كلّيٌّ بنحو لا بشرط الوحدة ولا بشرط الكثرة.

ويتّضح ذلك إذا عرّفت الإنسان مثلاً وقلت: حيوانٌ ناطق، فإنّ الحيوان الناطق

والوحدة والكثرة لم تؤخذ في ماهيّة الإنسان، إذ قد تكون واحدةً وقد تكون كثيرة؛ ومن هنا قالوا: إنّ الإنسان بما هو إنسانٌ ـ أي: الكلّي الطبيعيّ ـ لا واحدٌ ولا كثير، على حدّ الجواب عن سؤال: هل الإنسان طويلٌ أم قصير؟ حيث يقال: لا طويلٌ ولا قصير، بمعنى: أنّ الطول والقصر لم يؤخذا في حقيقة الإنسان، فيمكن أن يوصف بالطويل، ويمكن أن يوصف بالقصير؛ وذلك على مستوى الوجود الخارجيّ.

وهذه أهمّ أحكام الكلّي الطبيعيّ، وهو أن لا يكون واحداً ولا يكون كثيراً بنحو لا بشرط، وأنّ الوحدة والكثرة لم تؤخذا في ماهيّته، فإن وجد في الخارج بنحو الكثرة فلا يؤثّر ذلك على إنسانيّته، وإن وجد في الذهن واحداً فلا يؤثّر ذلك أيضاً في كونه غير مأخوذٍ في الماهيّة أيضاً.

إذن، ليس المراد من الكلّي الطبيعيّ ما لا يمتنع فرض صدقه على الكثرة، بل المراد منه الطبيعة الكلّيّة الموجودة في الخارج بناءً على النظريّة القائلة: إنّ الإنسان لا يوجد إلّا في الخارج، وهو خلاف التحقيق؛ إذ الموجود في الخارج ليس فقط الأفراد، بل الإنسان أيضاً موجود، فإنّ كلّ واحدٍ من الأفراد يصدق عليه أنّه إنسانٌ ويصدق عليه حقيقة الإنسان، ولذا لا يقال هذا فرد الإنسان، بل يقال: هذا إنسان.

والحاصل في المقام نظريّتان: إحداهما تنصّ على أن لا وجودَ للكلّي الطبيعيّ إلّا بوجود أفراده، وثانيتهما تنصّ على وجوده وتحقّقه في الخارج.

أمّا الكلّي المنطقيّ، أي: مفهوم لفظ «كاف، لام، ياء» فهو ما لا يمتنع فرض صدقه على الكثرة، مجرّداً عن كلّ مادّة.

ومن أحكامه: أنّه لا وجود له في الخارج وإنّما هو موجودٌ في العقل، وذلك لأنّ الانطباق على الكثرة وعدمه، من أحكام المفاهيم، والموجود في الخارج مصداقٌ وليس مفهوماً. وبهذا يفترق عن الكلّي الطبيعيّ.

ووجه تسميته بالكلّي المنطقيّ هو: أنّ علم المنطق يبحث عن المفاهيم الكلّيّة التي لا وجود لها إلّا في العقل، ولا يبحث عن المتحقّق في الخارج.

إذن، الكلّي المنطقيّ، من المعاني الذهنيّة التي لا وجود لها إلّا في الذهن.

أمّا الكلّي العقليّ، فهو المجموع من الوصف والموصوف.

توضيحه: إذا حملت الكلّيّ المنطقيّ على الكلّي الطبيعيّ كما في قولنا: الإنسان كلّيّ، فإنّ الموضوع (وهو الإنسان الموصوف) كلّيٌّ طبيعيّ، والمحمول (الوصف) كلّيٌّ منطقيّ، والعقل يلاحظ المجموع من الوصف والموصوف، وهذا المجموع يسمّى كلّياً عقليّاً.

ولتوضيح هذه الأقسام قال: **إذا قيل: «الإنسانُ كلّيٌّ» مثلاً، فهنا ثلاثةُ أشياء: ذاتُ الإنسانِ بما هو إنسانٌ** مع غضّ النظر عمّا يُحمل عليه شيءٌ أو لا يُحمل، **ومفهومُ الكلّيّ بما هو كلّيٌّ** المحكي عنه بكاف ولام وياء، **مع عدمِ الالتفاتِ** إلى المحمول عليه **إلى كونِه إنساناً أو غيرَ إنسانٍ** وهو الكلّي المنطقيّ **والإنسانُ بوصفِ كونِه كلّياً** والمجموع من الوصف والموصوف يسمّى كلّياً عقليّاً، **أو فقل: الأشياءُ الثلاثةُ هي: ذاتُ الموصوفِ مجرّداً، ومفهومُ الوصفِ مجرّداً، والمجموعُ من الموصوف والوصف**، وكلّ واحدٍ من هذه الثلاثة غير موجودٍ في الخارج؛ فإنّ الإنسان الموجود في الخارج ليس بوصف الكلّيّة وإنّما بوصف الشخصيّة، وكذلك المجموع من الموصوف والوصف ليس موجوداً في الخارج. نعم، الكلّي الطبيعيّ فيه قولان كما تقدّم.

١. فإن لاحظَ العقلُ ـ والعقلُ قادرٌ على هذه التصرّفاتِ ـ أي: يستطيع أن يلحظ الإنسان بما هو إنسانٌ، ويلحظ الكلّي بما هو كلّيٌّ، مع غضّ النظر عن الوصف، فيلحظ **نفسَ ذاتِ الموصوفِ بالكلّي مع قطعِ النظرِ عن الوصف** أي: يلحظ الموصوف بما هو موصوفٌ مع قطع النظر عن عروض الكلّيّة عليه، **بأن يعتبرَ الإنسان ـ مثلاً ـ بما هو إنسانٌ، من غير التفاتٍ إلى أنّه كلّيٌّ أو غيرُ كلّي، وذلك عندما يحكمُ عليه بأنّه حيوانٌ ناطق.** فعندما نقول: الإنسان حيوانٌ ناطق، فهل الإنسان الكلّي هو حيوانٌ ناطق، أم الإنسان الخارجيّ؟

لا فرق في ذلك بين الإنسان الموجود في الذهن أو الموجود في الخارج فكلاهما حيوانٌ ناطق. فإنّه ـ أي: ذاتَ الموصوفِ بما هو عند هذه الملاحظة ـ يسمّى «الكلّيَّ الطبيعيَّ»، ويُقصدُ به طبيعةُ الشيءِ بما هي أو ماهيّة الشيء بما هي.

والكلّيُّ الطبيعيُّ موجودٌ في الخارج بوجود أفرادِه وليس له وجودٌ مستقلٌّ منحاز، وهذه إحدى خصوصيّاته التي ذكرناها، والخصوصيّة الثانية: إذا وجد في الخارج يوجد بنعت الكثرة، وإذا وجد في الذهن يوجد بنعت الوحدة.

٢. وإن لاحظَ العقلُ مفهومَ الوصفِ بالكلّي وحدَه أي: يلاحظ مفهوم الكلّي فقط وهو أن يلاحظَ مفهومَ: «ما لا يمتنعُ فرضُ صدقِه على كثيرين» مجرّداً عن كلِّ مادّة لأنّا قلنا: إنّ لفظ الكاف واللام والياء لفظٌ ومفهومه ما لا يمتنع فرض صدقه على الكثرة مجرّداً عن أن يكون محمولاً على شيءٍ أو غير محمول، مثل لفظ إنسانٍ وحيوانٍ وحجرٍ وغيرها، فإنّه ـ أي: مفهومَ الكلّي بما هو عند هذه الملاحظةِ ـ يسمّى «الكلّيَّ المنطقيّ» لأنّ موضوع علم المنطق المفاهيم الكلّية التي لا وجود لها إلّا في الذهن، وهي التي يعبَّر عنها بالمعقولات الثانية المنطقيّة التي يكون اتّصافها وعروضها في الذهن، وهذا هو وجه تسميته بالكلّي المنطقيّ، بخلاف الكلّي الطبيعيّ، فإنّه لا يُبحث عنه في علم المنطق وإنّما يُبحث عنه في علم الفلسفة.

والكلّيُّ المنطقيُّ لا وجودَ له إلّا في العقل؛ لأنّه ممّا ينتزعُه ويفرضُه العقلُ، فهو من المعاني الذهنيّةِ الخالصةِ التي لا موطنَ لها خارجَ الذهن أي: لا موطن لها إلّا العقل.

٣. وإن لاحظَ العقلُ المجموعَ من الوصف والموصوف، بأن لا يلاحظَ ذاتَ الموصوفِ وحدَه مجرّداً كما هو الحال في الكلّي الطبيعيّ، بل بما هو موصوفٌ بوصفِ الكلّية، كما يلاحظُ الإنسانَ بما هو كلّيٌّ لا يمتنعُ صدقُه على الكثير، فإنّه ـ أي: الموصوفَ بما هو موصوفٌ بالكلّي ـ يسمّى «الكلّيَّ العقليّ» وهو المجموع من الصفة والموصوف لأنّه لا وجودَ له إلّا في العقلِ؛ لاتّصافِه أي: الإنسان بوصفٍ عقليٍّ وهو وصف الكلّي، وقد تقدّم في الأمر الثاني أنّ الكلّي وصفٌ عقليٌّ لا وجود له

في الخارج، فإذا اتّصف الموصوف به، يستحيل أن يكون ـ بما هو متّصفٌ به ـ موجوداً في الخارج؛ **فإنّ كلَّ موجودٍ في الخارج لابدّ أن يكونَ جزئيّاً حقيقيّاً.**

وفي هذا التعبير مسامحة، لأنّا ذكرنا في ما سبق: أنّ الكلّي والجزئيّ مقسمهما المفهوم، أي: إنّ المفهوم إمّا كلّيٌّ وإمّا جزئيّ، وحسب الفرض: الكلام في الموجود الخارجيّ، فكان عليه أن يقول: «كلّ موجودٍ في الخارج لابدّ أن يكون شخصيّاً أو متشخّصاً».

ونشبّهُ هذه الاعتباراتِ الثلاثةَ لأجل توضيحِها بما إذا قيل: «السطحُ فوق»، فإذا لاحظتَ «ذاتَ السطح» بما يشتملُ عليه من آجرٍّ وخشبٍ ونحوِهما وقصرت النظرَ على ذلك، غيرَ ملتفتٍ إلى أنّه فوق أو تحت، فهو شبيهٌ بالكلّي الطبيعيّ؛ فإنّ السطح بما هو سطحٌ مكوّنٌ من آجرٍّ وخشبٍ وإسمنت مع قطع النظر عن أنّه فوق أو تحت.

وإذا لاحظتَ مفهومَ «الفوقِ» وحدَه مجرّداً عن شيءٍ هو فوقٌ، فهو شبيهٌ بالكلّي المنطقيّ وليس هو الكلّي المنطقيّ، لأنّ الفوق موجودٌ في الخارج، فإنّك عندما تقول «السقف فوق»، فمعناه: أنّك نظرت إلى الفوق متحقّقاً في الخارج، وقد تقدّم: أنّ الكلّي المنطقيّ لا وجود له في الخارج.

وإذا لاحظتَ ذاتَ السطح بوصفِ أنّه فوقٌ، فهو شبيهٌ بالكلّي العقليّ لأنّ الكلّي العقليّ لا وجود له في الخارج أيضاً.

واعلم: أنّ جميعَ الكلّياتِ الخمسةِ وأقسامَها، بل الجزئيَّ أيضاً ـ لأنّ الكلام ليس في الكلّي فقط، بل في الجزئيّ، وتقدّم أنّ مقسمهما واحدٌ وهو المفهوم ـ **تصحُّ فيها هذه الاعتباراتُ الثلاثةُ، فيقالُ على قياس ما تقدّم: نوعٌ طبيعيٌّ ومنطقيٌّ وعقليٌّ، وجنسٌ طبيعيٌّ ومنطقيٌّ وعقليٌّ... إلى آخرها** وكذا يقال في الجزئيّ: جزئيٌّ طبيعيٌّ ومنطقيٌّ وعقليّ.

فالنوعُ الطبيعيُّ: مثلُ إنسان بما هو إنسانٌ لأنّ الموجود في الخارج أفراد

الإنسان، وأمّا النوع الطبيعيّ فموجودٌ في الذهن، ولذا نقول: إنّ النوع نوعٌ منطقيٌّ وليس طبيعيّاً أو عقليّاً.

والنوعُ المنطقيُّ: هو مفهومُ «تمام الحقيقةِ المشتركةِ بين الجزئيّاتِ المتكثّرةِ بالعدد في جواب ما هو». ومن هنا قلنا: جميع الكلّيات الخمسة من المعقولات المنطقيّة، وهي لا وجود لها إلّا في عالم التحليل الذهنيّ.

والنوعُ العقليُّ: هو مفهومُ الإنسانِ بما هو تمامُ الحقيقةِ المشتركةِ بين الجزئيّاتِ المتكثّرةِ بالعدد... فحين نقول: الإنسان نوعٌ، فهل النوع موجودٌ في الخارج أم موجودٌ في الذهن؟ لا شكّ أنّه موجودٌ في الذهن. فتقييد الإنسان بالنوع أو بالكلّي، يعني أنّه لا وجود له في الخارج.

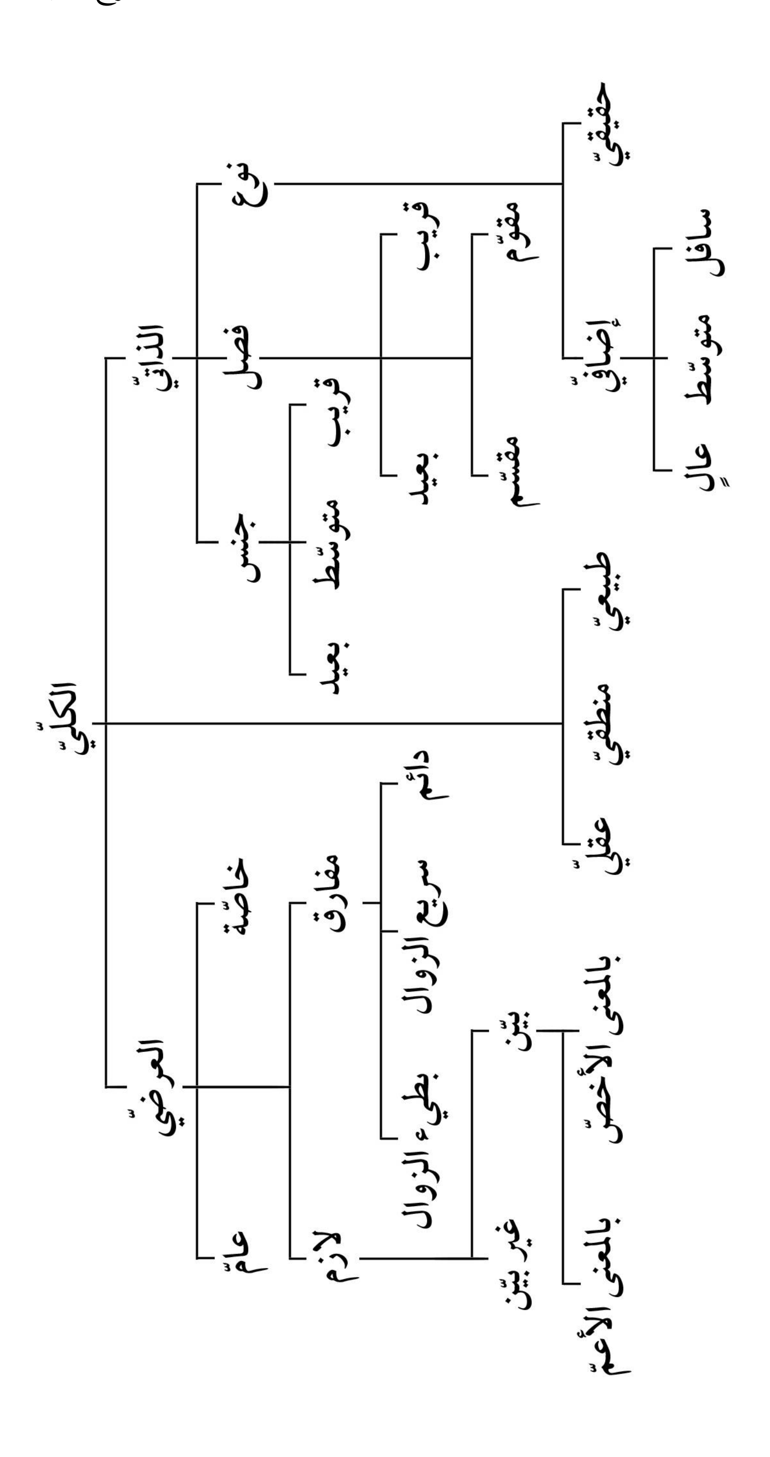
وهكذا يقالُ في باقي الكلّياتِ، وفي الجزئيّ أيضاً.

الخلاصة

وخلاصة البحث: أنّ الكلّي ينقسم إلى الذاتيّ والعرضيّ، والذاتيّ ينقسم إلى نوعٍ وفصلٍ وجنس، والنوع إمّا حقيقيٌّ وإمّا إضافيّ، والإضافيّ إمّا سافلٌ وإمّا متوسّطٌ وإمّا عالٍ، وهذه هي أقسام النوع، وأمّا الفصل فينقسم إلى قريبٍ وبعيدٍ ومقوّمٍ ومقسّم. وأمّا الجنس فينقسم إلى قريبٍ وبعيدٍ وسافلٍ ومتوسّطٍ وعالٍ، وهذه كلّها أقسام الذاتيّ، وأمّا أقسام العرضيّ فهي إمّا خاصّةٌ وإمّا عرضيٌّ عامّ، وله تقسيمٌ آخر وهو: إمّا مفارقٌ وإمّا لازم. واللازم إمّا بيّنٌ وإمّا مفارق، والبيّن إمّا بيّنٌ بالمعنى الأخصّ وإمّا بيّنٌ بالمعنى الأعمّ، والمفارق إمّا دائمٌ وإمّا زائل. والزائل إمّا سريع الزوال وإمّا بطيئه.

وكذلك ينقسم الكلّي بجميع أقسامه إلى: الكلّي الطبيعيّ والمنطقيّ والعقليّ.

إلى هنا تمّ بحمد الله الكلام في مقدّمات علم المنطق، ويليه أوّل أبحاثه وهو بحث المعرِّف، وهو ما سنتناوله في الباب الثالث (الآتي) إن شاء الله تعالى.


الكلّي
الذاتيّ
العرضيّ
نوع
فصل
جنس
قريب
متوسّط
بعيد
قريب
بعيد
مقوّم
مقسّم
حقيقيّ
إضافيّ
سافل
متوسّط
عالٍ
طبيعيّ
منطقيّ
عقليّ
خاصّة
عامّ
مفارق
لازم
دائم
سريع الزوال
بطيء الزوال
بيّن
غير بيّن
بالمعنى الأخصّ
بالمعنى الأعمّ

تمرينات

(١) إذا قيل: التمر لذيذ الطعم مغذٍّ من السكريّات ومن أقسام مأكول الإنسان، بل مطلق المأكول، وهو جسمٌ جامد، فيدخل في مطلق الجسم، بل الجوهر، فالمطلوب أن ترتّب سلسلة الأجناس في هذه الكلّيات متصاعداً، وسلسلة الأنواع متنازلاً، بعد التمييز بين الذاتيّ والعرضيّ. واذكر بعد ذلك أقسام الأنواع الإضافيّة من هذه الكلّيات وأقسام العرضيّات منها.

(٢) وإذا قيل: الخمر جسمٌ مايعٌ مسكرٌ محرّمٌ شرعاً سالبٌ للعقل مضرٌّ بالصحّة مهدّمٌ للقوى، فالمطلوب أن تميّز الذاتيّ من العرضيّ في هذه الكلّيات واستخراج سلسلة الكلّيات متصاعدةً أو متنازلة.

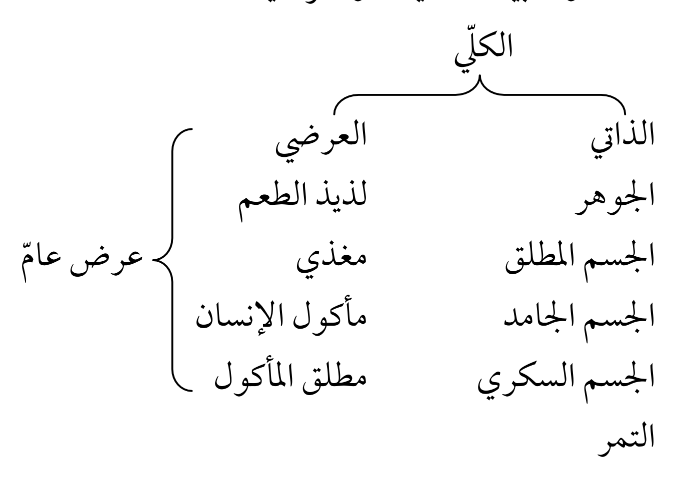
(٣) وإذا قيل: الحديد جسمٌ صلبٌ من المعادن التي تتمدّد بالطَّرق والتي تُصنع منها الآلات وتصدأ بالماء، فالمطلوب تأليف سلسلة الكلّيات متصاعدةً أو متنازلةً مع حذف ما ليس من السلسلة.

(٤) وإذا قسّمنا الاسم إلى مرفوعٍ ومنصوبٍ ومجرور، فهذا من باب تقسيم الجنس إلى أنواعه؟ أو تقسيم النوع إلى أصنافه؟ اذكر ذلك مع بيان السبب.

الأجوبة

ج١: يمكن عرض الجواب من خلال المخطّطين التاليين:

المخطّط الأوّل لبيان الذاتيّات والعرضيّات:



المخطط الثاني لبيان سلسلة الأنواع والأجناس:

سلسلة الأجناس ↑ | الجوهر ↓
الجسم المطلق
الجسم الجامد
الجسم السكري
التمر

سلسلة الأجناس تبدأ من الجنس القريب، أي: الجنس الذي لا جنس بعده لتصعد إلى الجسم السكّري، وذلك لأنّ الأجسام الجامدة منها السكّري ومنها غير السكّري، ثمَّ تصعد إلى الجسم الجامد الذي يقابله الجسم الغير جامد كالسائل في سلسلةٍ أخرى قد يكون مبدؤها الماء، كما تقدم، ثمَّ تواصل السلسلة صعودها إلى الجسم المطلق الأعمّ من الجامد وغيره ومن النامي وغيره، ثمَّ إلى الجوهر الذي هو

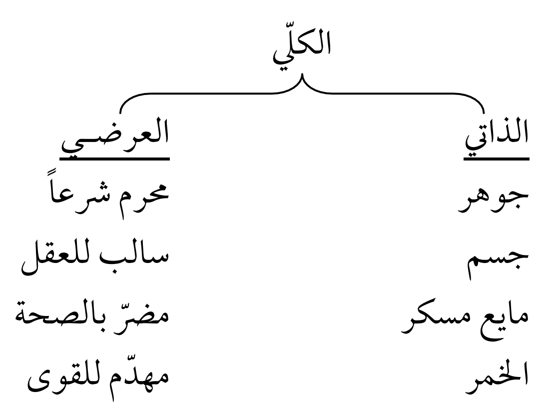
الأعمّ من الأعمّ، وذلك لأنّه جنس الأجناس، أو الجنس العالي الذي لا جنس فوقه حتّى يكون أعمّ منه. وما بين الجنس السافل والجنس العالي وهو الجسم الجامد الجسم المطلق يكون جنساً متوسّطاً.

وأمّا سلسلة الأنواع الإضافيّة فتبدأ من الجسم المطلق، وذلك لأنّ النوع الإضافيّ هو الكلّي بالقياس إلى كلّيٍّ أوسع منه دائرة، وبالتالي لا يكون الجوهر نوعاً إضافيّاً؛ إذ لا كلّي أوسع منه دائرةً وأعمّ منه، وإلّا فهو خلف كونه جنساً عالياً.

ثمَّ يليه الجسم الجامد فهو نوعٌ إضافيّ، وكذلك الجسم السكّري، وكذلك التمر فهو نوعٌ إضافيٌّ بالنسبة إلى الجسم السكّري، وكذلك هو نوعٌ حقيقيّ، وهو النوع السافل، والذي لا نوع بعده.

وما بين النوع العالي الذي هو الجسم المطلق والذي ليس فوقه نوعٌ إضافيٌّ وما بين النوع السافل أنواعٌ إضافيّةٌ متوسّطةٌ كالجسم الجامد والجسم السكّري.

ج٢: يمكن الإجابة عن هذا السؤال بنفس الطريقة التي أجيب بها عن السؤال السابق الأوّل:



أمّا سلسلة الأجناس الإضافيّة فلا تكون إلّا في دائرة الذاتيّات، وهو ما يمكن توضيحه من خلال المخطّط التالي:

الجوهر
الجسم المطلق
الجسم المايع
المايع المسكر
الخمر

أمّا سلسلة الأجناس المتصاعدة فتبدأ من الجنس القريب الذي هو المايع المسكر ثمَّ أعلى إلى المايع مطلقاً ثمَّ أعلى إلى الجسم المطلق ثمَّ إلى الجنس الذي ليس فوقه جنسٌ في هذه السلسلة وهو الجوهر، وما بين الجنس القريب والجنس العالي الذي هوجنس الأجناس الذي ليس فوقه جنسٌ يكون جنساً متوسّطاً.

١. الجسم المطلق.

٢. الجسم المايع.

وأمّا سلسلة الأنواع الإضافيّة فتبدأ من الجسم المطلق الذي يعدّ النوع العالي وتنتهي إلى النوع الذي لا نوع تحته وهو الخمر في هذه السلسلة، وما بين النوع العالي ونوع الأنواع:

١. الجسم المايع.

٢. المايع المسكر.

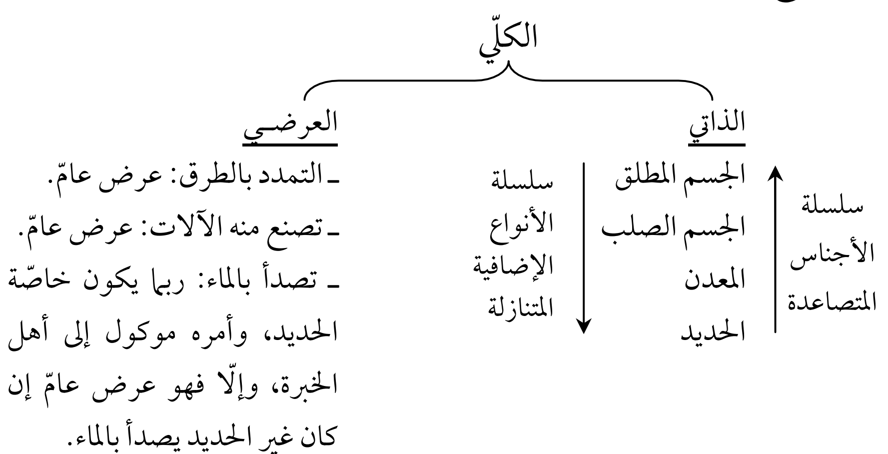
ما هما إلّا نوعان إضافيّان متوسّطان.

أمّا العرضيّات المذكورة فهي من العرض العامّ، وذلك لأنّ الحرمة شرعاً لا تحمل على شرب الخمر فقط، بل تتعدّاه إلى غيره وكذلك سلب العقل فهو أمرٌ يحدثه النبيذ والفقّاع ـ كما يقال ـ وهما ليسا بخمرٍ.

وكذلك الإضرار بالصحّة، وهدم القوى.

ج٣: بما أنّ السؤال هو السؤال وإنّما الاختلاف في المتعلّق، فالجواب هو

الجواب مع اختلاف المتعلّق.



سلسلة الأجناس يشير إلى مبدئها ومنتهاها السهم، وكذلك سلسلة الأنواع الإضافيّة.

ج٤: قسمة الاسم إلى الأقسام المذكورة من قسمة النوع إلى الأصناف؛ وذلك لأنّ المقسم وهو الاسم تمام حقيقة الأقسام كما أنّ الإنسان هو تمام حقيقة الشاعر والكاتب، والرسّام، والخطيب، وإنّما الامتياز بأمرٍ غير ذاتيٍّ هو الخاصّة الأخصّ التي هي الشاعر بالفعل والكاتب بالفعل، وقسمةٌ كهذه تكون أقسامها أصنافاً كما تقدّم.

وما نحن فيه كذلك، فالاسم نوع، قسمته الخاصّة، فكانت الأصناف.

الباب الثالث

المُعرِّف وتلحق به القسمة

وفيه مقدّمة وفصلان:

المقدّمة: في مطلب ما وأيّ وهل ولم

الفصل الأوّل: التعريف

الفصل الثاني: القسمة

المقدّمة : في مطلب ما وأيّ وهل ولِم

- تمهيد
- مراحل تحصيل المعرفة

تمهيد

ذكرنا في الأبحاث السابقة: أنّ المنطق ينقسم إلى بابين أساسيّين: الباب الأوّل المُعرِّف، والباب الثاني: مباحث الحجّة، وبيّنّا أنّ المعرِّف يقوم بوظيفة الكشف عن المجهولات التصوّريّة من خلال المعلومات التصوّريّة، وباب الحجّة يقوم بوظيفة الكشف عن المجهولات التصديقية من خلال المعلومات التصديقية. وعبّرنا عن ذلك في الباب الأوّل بالعمليّة الفكريّة، وقلنا: الفكر عبارةٌ عن الانتقال من المجهول إلى المعلوم، ومن المعلوم إلى المجهول، وبيّنّا أيضاً مراحل التفكير التي يمرّ بها العقل.

شبهة في المقام

وفي المقام شبهةٌ مفادها: أنّ الكشف عن المجهول غير ممكنٍ أصلاً، لأنّه لابدّ من أن نعرف هل التعريف أو الكشف عن المجهول ممكنٌ أم لا؟ فإن أثبتنا إمكانه، حينئذٍ نبحث عن الطريق الموصل إليه. وإن أثبتنا في رتبةٍ سابقةٍ استحالة الكشف عن المجهول، فلا معنى للدخول في بحث التعريف، لأنّه يبتني أساساً على فرض إمكان الكشف عن المجهول التصوّريّ، وعلى فرض استحالته يستحيل البحث عن القول الشارح أو بحث المعرِّف، وإذا استحال ذلك فلا يمكن الكشف عن المجهول!

منشأ الشبهة

نشأت هذه الشبهة من أنّ المجهول إنْ كان مجهولاً مطلقاً من كلّ الجهات، فلا يمكن تصوّره في الذهن أصلاً، فلا يمكن السؤال عنه لكي نتوصّل إلى الكشف عنه من خلال المعلوم التصوّريّ. وإنْ كان معلوماً مطلقاً، كان متصوّراً

في الذهن ولا يكون مجهولاً بل يكون معلوماً. ومن هنا قالوا: لابدّ أن يكون التصوّر بديهيّاً ولا يكون نظريّاً.

وهذه الشبهة ذكرها الفخر الرازي، وقد مرّ الكلام عنها في بحث التصوّرات النظريّة والتصوّرات البديهيّة فراجع...»[1].

الجواب

ونجمل الجواب هنا لأنّا فصّلناه في محلّه، فنقول: إنّا لا نقول إنّ المجهول التصوّريّ مجهولٌ مطلقاً من جميع الجهات، ولا معلومٌ مطلقاً من جميع الجهات أيضاً، بل هو مجهولٌ من جهةٍ ومعلومٌ من جهةٍ أخرى، فمثلاً: لو علمنا أنّ لفظ الغضنفر موضوعٌ لمعنىً لكنّا لا نعلم المعنى الموضوع له، فليس هو مجهولٌ مطلقاً، بل مجهولٌ نسبيّ، ومثلاً: لو علمنا معنى لفظٍ ولم نعلم حدود ذلك المعنى، كلفظ الإنسان هل معناه كلّ مَن يمشي على اثنتين فقط، بحيث من كان يمشي على أربع ـ وإن كان حيواناً ناطقاً ـ لا يسمّى إنساناً، أو أنّه يشمل حتّى من لم يمشِ على اثنتين؟ فالشكّ هنا في حدود معنى الإنسان مع أنّ معناه معلوم. ومن هنا يقع الشكّ في شمول معنى ذلك اللفظ لتلك الأفراد وعدم شموله.

وبواسطة بحث التعريف نتمكّن من معرفة أيٍّ من الأفراد يشملها المعنى وأيٍّ منها لا يشملها.

بعبارة أخرى: نتوصّل بالتعريف إلى معرفة التعريف الجامع للأفراد المانع عن الأغيار، والمدّعى في قبال تلك الشبهة: أنّنا لا نريد الكشف عن المجهول المطلق لأنّه لا يأتي إلى الذهن، ولا نريد الكشف عن المعلوم المطلق لأنّه لا جهل فيه، وإنّما نريد أن نتوصّل بالتعريف إلى معرفة أمرٍ مجهولٍ من جهةٍ ومعلومٍ من جهةٍ أخرى؛ إذ لا يعقل أن يكون الشيء مجهولاً ومعلوماً من جهةٍ واحدة، كما

---

(١) ص٧٣.

ذكرنا في مثال الإنسان، فإنّا نعلم أنّه يصدق على زيدٍ وعمرٍو وبكرٍ، ولكن على فرض أنّا لا نعلم من حيثية الصدق أنّه يصدق على مَن يمشي على اثنتين فقط أو يصدق على مَن يمشي على أربع. وهنا لابدّ من معرفة حدود معنى الإنسان والكشف عن جامعيّته ومانعيّته.

وعلى هذا فالكشف عن المجهول التصوّريّ ليس مستحيلاً، بل هو أمرٌ ممكن.

الأسئلة التي يتكفّل علم المنطق الإجابة عنها

ثمّ في المقام جملةٌ من المطالب لابدّ من توضيحها على النحو التالي:

إنّ الأسئلة التي نسأل بها عن الأشياء متنوّعة، إذ تارةً تسأل: ما هو الإنسان مثلاً؟ وأخرى تسأل: هل الإنسان موجود؟ وثالثةً تسأل عن علّة وجوده؟ ورابعةً تسأل: كم طوله أو وزنه؟ وخامسةً تسأل: عن كيفه وأنّه أبيض أم أسود؟ وسادسةً تسأل: أين هو موجود؛ في الأرض أم في السماء؟ وسابعةً تسأل: متى وُجد وفي أيّ زمان؟ ...إلى غير ذلك من الأسئلة الكثيرة ـ التي قد لا تقف عند حدٍّ كلّما تقدّمت العلوم ـ والتي تنبئ عن وجود مجهولاتٍ كثيرةٍ يراد التوصّل إلى معرفتها.

ومن الواضح أنّه قد يُكتفى بسؤالٍ واحدٍ للتعرّف على الشيء المجهول، وقد يسأل عنه بأكثر من سؤال. وكلّما كثرت الأسئلة عن شيء، كشفت عن كونه أكثر مجهوليّةً لدى السائل. فمثلاً: قد يُسأل عن حقيقة الإنسان بسؤالٍ أو سؤالين أو عشرة، ويُكتفى بذلك المقدار؛ لأنّ الإنسان يمكن تشخيصه؛ وذلك لوجوده وتحقّقه خارجاً، ولكن من المقطوع به أنّ الأسئلة عن الملائكة تكون أكثر؛ لكونهم غير مشخَّصين أمام السائل والمسؤول، ولعلّه لأجل ذلك قيل: كلّما ازداد الإنسان علماً ازداد جهلاً، لأنّه كلّما انكشف له شيءٌ من جهة، جهل به من جهاتٍ عديدة. فكلّما كثرت الأسئلة، كشف ذلك عن تعدّد الجهات المجهولة.

بعد هذه المقدّمة، نسأل: هل علم المنطق يتكفّل الإجابة عن جميع هذه الأسئلة؟

الجواب: إن كان الإنسان في المثال مادّةً فقط، فالعلوم الطبيعيّة المرتبطة ببدن الإنسان هي التي تجيب عن السؤال. وإن كان مركّباً من مادّةٍ ومن روح، فعلم الفلسفة هو الذي يجيب عن الإنسان الثابت الغير قابل للتغيير.

ونتيجةً لذلك نجد الخلط في الأبحاث العلميّة، حيث عدّ بعضهم أنّ علم النفس الحديث يغني عن علم النفس الفلسفيّ، ولذلك ادّعوا أنّ الأبحاث التي يطرحها علم النفس يتفرَّع منها عشرات الفروع العلميّة، كعلم النفس التجريبيّ وعلم النفس الفلسفيّ... إلى غير ذلك، وكلّ ذلك يغني عن الفلسفة.

ولكنّ ما يُبحث فيه في مثل هذه العلوم الحديثة جهةٌ من الجهات، وما تتناوله الفلسفة جهةٌ أخرى، فربّ سؤالٍ تجد جوابه في علم الفلسفة، وقد يكون الجواب في علم النفس وقد يكون في علم الفيزياء أو الكيمياء أو الرياضيّات أو الطبيعيّات، أي: الأمور المادّية... وإذا كانت تلك العلوم تتكفّل الإجابة عن الأسئلة، فعمّا يجيب علم المنطق؟ أو ما هي وظيفة علم المنطق؟

إنّ علم المنطق يعلّم كيفية الإجابة. فلو سُئلتَ: ما هو الإنسان؟ لابدّ أن تعرف شروط التعريف كي تتمكّن من الإجابة الصحيحة؛ ما يعني أنّك إن لم تراعِ الشروط لا يكون جوابك صحيحاً، بأن لا يكون جامعاً للأفراد ولا مانعاً عن الأغيار. وكما يجب عليك مراعاة شروط التعريف، يجب ذلك أيضاً على الفيلسوف وعالم الفيزياء والكيمياء والرياضيّات والهندسة....

إذن، لا يمكن لأيّ إنسانٍ أن يلج أيّ علمٍ من العلوم ويجيب عن أيّ سؤالٍ متعلّقٍ بذلك العلم ما لم يقرأ ويعرف علم المنطق. وإلّا فمن غير المعقول أن يتناول المرءُ علم الفلسفة مثلاً وتواجهه الكثير من الأسئلة ويريد الإجابة عن كلّ سؤالٍ بالجواب المناسب له، من دون أن يعرف علم المنطق ويعرف كيف يجيب عن السؤال بصورةٍ صحيحة.

فلابدّ من الرجوع إلى علم المنطق قبل الدخول إلى أيّ علم، لمعرفة كيفيّة الإجابة

العلميّة عن السؤال، وهذه هي وظيفة بحث المُعرِّف، وهو الباب الأوّل في علم المنطق، وهو لا يجيب عن الأسئلة المطروحة في أيّ علمٍ من العلوم، وإنّما يعلّم كيفيّة الإجابة الصحيحة مع مراعاة الشروط المعتبرة، ومن هنا يتّضح السرّ وراء تسميته بخادم العلوم جميعاً، مع قطع النظر عن كونها علوماً طبيعيّةً مرتبطةً بالمادّة، أو مرتبطةً بما وراء الطبيعة؛ إذ لا يعقل الدخول في أيّ علمٍ إلّا بعد الانتهاء من الباب الأوّل من المنطق كما وضّحنا، ومن الباب الثاني الذي يجيب عن دليل الجواب.

والحاصل: لا يمكن الدخول إلى أيّ علمٍ إلّا بعد الفراغ من دراسة علم المنطق، ولهذا نجد العالَم الغربيّ أكثر اهتماماً منّا بعلم المنطق، وقد ألمحنا إلى ذلك سابقاً وقلنا: إنّ الغرب إنّما تطوّر في العلوم وتقدّم في نظرية المعرفة لالتفاتهم إلى أهميّة علم المنطق ودراسته وإيجاد مدارس متعدّدةٍ تتناول أبحاثه وتطوّرها، خلافاً لنا نحن المسلمين، حيث ما زلنا نتخيّل أنّ المنطق الذي أسّسه أرسطو كافٍ لكلّ ما وُجد من تطوّرٍ في الفكر البشريّ.

وقد تنبّه الشهيد السيّد محمّد باقر الصدر رحمه الله إلى هذه النقطة حيث وجد المنطق الموروث وما أُدخل عليه من تعديلات، ليس كافياً لمسايرة الفكر البشريّ، ولذا أسّس نظريةً جديدةً في علم المنطق وألّف فيه كتابه «الأسس المنطقيّة في الاستقراء» الذي أضاف فيه طرقاً جديدةً للتفكير البشريّ، لا أنّه نسخ المنطق الأرسطيّ أو أبطله؛ من هنا قلنا إنّ الحصر بالمنطق ليس حصراً عقليّاً، بل قد تكون عدّة نظريّاتٍ تتكفّل الجواب بغير الطريقة المعروفة في المنطق الأرسطيّ، وعلى كلّ مَن يريد أن يكون من أهل التحقيق أن يحقّق أوّلاً في نظرية المعرفة وفي علم المنطق لكي يستطيع أن يبني مسائله العلميّة وأجوبته على أساسٍ متين؛ لأنّ نظرية المعرفة وعلم المنطق يتكفّلان ببيان كيفية الجواب عن أيّ سؤالٍ ومن أيّ علمٍ من العلوم.

بعد هذا التمهيد، نعود إلى ما ذكره المصنّف في بحث المعرِّف.

مراحل تحصيل المعرفة

أفاد في هذه المقدّمة: أنّ الإنسان إذا واجه مجهولاً من جهةٍ ومعلوماً من جهةٍ أخرى، كما لو واجه لفظاً من أيّة لغةٍ كان، فيمرّ بخمس مراحل، عليه اجتيازها، ليصل إلى معرفة المطلوب؛ وذلك لأنّه تارةً يعلم أنّ اللفظ موضوعٌ لمعنى، وتارةً أخرى يعلم أنّه موضوعٌ لمعنىً لكنّه لا يعلم لأيّ معنىً من المعاني قد وُضع، فيسأل أوّلاً عن المعنى الذي وُضع له ذلك اللفظ، مثل معنى غضنفر أو سميدع في اللغة العربية، فيجاب عن الأوّل أسدٌ وعن الثاني سيّد، وكأنّما المجيب يقول للسائل: إنّ معنى الأسد أو معنى السيّد الذي تعرفه قد وضع لكلٍّ منهما لفظٌ آخر غير لفظ الأسد ولفظ السيّد، واللّفظان الموضوعان للمعنيين الموجودين أصلاً في ذهنك هما: الغضنفر والسميدع.

فالمجيب لا يريد أن يعلّم السائل معنىً جديداً؛ لأنّه يعرف معنى الأسد، وإنّما يريد أن يعلمه أنّ هذا اللفظ موضوعٌ لذلك المعنى المعلوم. فالسؤال في المقام لغويٌّ صرف، لأنّ السائل تصوّر معنى اللفظ تصوّراً إجماليّاً، ويسمّى هذا التعريف: التعريف اللفظيّ أو شرح الاسم، لأنّه عبارةٌ عن شرح اللفظ بلفظٍ آخر معلومٍ لدى المجيب أنّه موضوعٌ للّفظ المجهول لدى السائل؛ قال:

إذا اعترضتْك لفظةٌ من أيّةِ لغةٍ كانت، فهنا خمسُ مراحلَ متوالية، لابدّ لك من اجتيازها لتحصيل المعرفة الجامعة المانعة لا مطلق المعرفة، لأنّ المفروض أنّك تعرف للّفظ معنىً لكنّك لا تعرف معناه.

في بعضِها أي: المراحل يُطلبُ العلمُ التصوّريّ، وفي بعضِها الآخرِ يُطلبُ العلمُ التصديقيّ.

«المرحلةُ الأولى»: تَطلبُ فيها تصوّرَ معنى اللفظِ تصوّراً إجماليّاً، فتسألُ عنه

سؤالاً لغويّاً صرفاً، إذا لم تكن تدري لأيّ معنىً من المعاني قد وُضع، والجوابُ يقعُ بلفظٍ آخرَ يدلُّ على ذلك المعنى. فأنت تعلم أنّ لفظ «سميدع»[1] مثلاً موضوعٌ لمعنىً لكنّك لا تعلم لأيّ معنىً قد وُضع، فتسأل: ما هو السميدع؟ فيقع الجواب بلفظٍ آخر يدلّ على معنىً مركوزٍ في الذهن، كما إذا سألتَ عن معنى لفظِ «غضنفر»، فيجابُ: أسد. وعن معنى «سميدع»، فيجابُ: سيّد... وهكذا. ويسمّى مثلُ هذا الجوابُ: «التعريفَ اللفظيّ». وقد يسمّى بشرح الاسميّ.

وقواميسُ اللغةِ هي المتعهّدةُ بالتعاريف اللفظيّة. فلو كنت تعلم معنى لفظة البشر لكنّك لا تعلم هل هذا المعنى موضوعٌ للإنسان؟ فيجاب: الإنسان بشر، فيعرَّف الإنسان بالبشر. ولكن لو لم تكن تعرف حدود هذا المعنى أنّه مختصٌّ بالأفراد التي تمشي على اثنتين أو يشمل مَن يمشي على أربع، فتسأل ما هو الإنسان؟ ومثل هذا السؤال يقع بما الشارحة، وهي تعني أنّ اللفظ الذي عرفنا معناه، ما هو شرحه وتفصيله، والجواب عنه لابدّ أن يكون جامعاً مانعاً، إن أمكن ذلك.

وإذا تصوّرتَ معنى اللفظ إجمالاً فزَعتْ نفسُك إلى:

«المرحلة الثانية»: إذ تَطلُبُ تصوّرَ ماهيةِ المعنى أي: حدود المعنى الذي تعرّفتَ عليه إجمالاً، أي: تطلبُ تفصيلَ ما دلَّ عليه الاسمُ إجمالاً حتّى تستطيع تمييزه عن غيره تمييزاً دقيقاً وتعرف متى يصدق على أفراده لتمييزه عن غيره في الذهن تمييزاً تامّاً؛ باعتبار أنّك لا تعلم هل يوجد في الخارج أو لا، فتسألُ عنه بكلمة «ما» فتقول:... ما هو؟ أي: يقع السؤال عنه بما الشارحة ولابدّ أن يكون الجواب جامعاً مانعاً.

---

(١) قال العلّامة ابن منظور في لسان العرب: سميدع: السَّمَيدَعُ، بالفتح: الكريم السيّد الجميل الجسيم الموطّأ الأكتاف ... وقيل: هو الشجاع، ولا تقل: السُّمَيدَع بضمّ السين. والذئب يقال له: سَمَيدع لسرعته، والرجل السريع في حوائجه سَمَيدَعٌ.

وهذه «ما» تسمّى «الشارحة»؛ لأنّها يُسألُ بها عن شرح معنى اللفظ. والجوابُ عنه يسمَّى: «شرحَ الاسم». وهذا المعنى يختلف عن شرح الاسميّ الذي تقدَّم في التعريف اللفظيّ الذي لا يُشترط فيه أن يكون جامعاً مانعاً، بخلاف شرح الاسم هنا، فإنّه لابدّ أن يكون جامعاً مانعاً.

هذا وقد وقع الخلط في كلماتهم بين التعريفين، حيث نجدهم تارةً يطلقون شرح الاسم ويريدون التعريف اللفظيّ، وأخرى يطلقونه ويريدون به شرح الاسميّ أو التعريف الاسميّ، كما خلط بينهما المحقّق الآخوند الخراساني صاحب الكفاية، ولذلك قال المصنّف رحمه الله: **وبتعبيرٍ آخرَ** يسمّى: **«التعريفَ الاسميّ»** تمييزاً له عن التعريف اللفظيّ. **والأصلُ في الجواب: أن يقعَ بجنس المعنى وفصلِه القريبين معاً، ويسمَّى: «الحدَّ التامَّ الاسميّ».** وسوف يأتيك تفصيل هذه الاصطلاحات في أقسام التعريف.

ويصحُّ أن يجابَ بالفصل وحدَه أو بالخاصّة وحدَها، أو بأحدِهما منضمّاً إلى الجنس البعيد، أو بالخاصّة منضمّةً إلى الجنس القريب. وتسمّى هذه الأجوبةُ تارةً بالحدِّ الناقص، وأخرى بالرسم الناقصِ أو التامّ، ولكنّها توصفُ جميعاً بالاسميّ. وسيأتيك تفصيلُ هذه الاصطلاحات في بيان أقسام التعريف إن شاء الله تعالى.

ولو فُرضَ أنّ المسؤولَ أجابَ خطأً بالجنس القريبِ وحدَه، كما لو قال «شجرة» في جواب «ما النخلة؟» فإنّ السائلَ لا يقنعُ بهذا الجواب بل ينقطع السؤال، لأنّه يراها أمامه ويعلم أنّها شجرة، لكنّه لا يعلم أيَّ نوعٍ هي من الأشجار؟ وأنّها مثمرةٌ أم لا؟ وما هي ثمارها؟ لهذا لا يقنع السائل بالجواب **وتتوجّهُ نفسُه إلى السؤال عن مميّزاتِها عن غيرها، فيقول: أيّةُ شجرةٍ هي في ذاتها؟** فيكون السؤال عن الفصل الذي يميّزها عن غيرها **أو** يقول: **أيّةُ شجرةٍ هي في خاصّتها؟.** ذكرنا سابقاً أنّ الفصل والخاصّة كليهما يؤدّيان دوراً واحداً، غاية الأمر أنّ الفصل ذاتيٌّ والخاصّة عرضيّ. **فيقعُ الجوابُ عن الأوّل بالفصل وحدَه، فيقول: «مثمرةُ التمر»،**

وعن الثاني بالخاصّة، فيقول: «ذاتُ السعف» مثلاً. وهذا هو موقعُ السؤالِ بكلمةِ «أيّ» التي يُسأل بها عن الفصل وعن الخاصّة، **وجوابُها الفصلُ أو الخاصّة.**

وإذا حصلَ لك العلمُ بشرحِ المعنى تفزعُ نفسُك إلى:

«المرحلة الثالثة»: وهي بعد أن تتعرّف على معنى اللفظ، كما لو سألتَ عن معنى لفظ الجنّ، فتجاب: «جسمٌ ناريٌّ يتشكّل بجميع الأشكال حتّى الكلب والخنزير»، فيتشخّص معناه لديك تفصيلاً، وتعرف حدوده، لكنّك تريد أن تعلم أنّه موجود، فتسأل هل هو موجود؟ أي: إنّك تطلب التصديق بوجوده، فتسأل عنه بـ«هل» البسيطة.

فالسؤال بـ«هل» البسيطة يكون بعد السؤال عن المعنى إجمالاً، والسؤال عنه تفصيلاً، وفي كلتا هاتين المرحلتين الطلب تصوّريّ، وفي المرحلة الثالثة تصديقيّ، وهذا ما عناه في أوّل البحث حيث قال: «في بعضها ـ أي: المراحل ـ يُطلب العلم التصوّريّ، وفي بعضها الآخر يُطلب العلم التصديقيّ» وقد تقدّم أنّ العلم إمّا تصوّرٌ وإمّا تصديق، والتصوّر لا يستتبعه حكم، والتصديق تصوّرٌ مع حكم، ومعنى ذلك أنّ للشيء مصداقاً في الخارج، وهل البسيطة إنّما يُسأل بها عن وجود الشيء، أي: يكون المحمول في السؤال هو الوجود دائماً، وهي تفترق عن هل المركّبة بأنّ المحمول في الثانية غير الوجود وإنّما يسأل بها عن التصديق بثبوت صفةٍ بعد فرض وجود الموصوف، نحو قولنا: هل زيد الموجود عالم؟

وبالجملة: المرحلة الثالثة **هي طلبُ التصديقِ بوجود الشيء، فتسألُ عنه بـ«هل»، وتسمّى «هل البسيطة»، فتقول: هل وُجدَ كذا؟ أو هل هو موجود؟.**

(ما) الحقيقيّة

يتعرّض المصنّف رحمه الله هنا إلى أنّه في أكثر الموارد أو في الأعمّ الأغلب يكون السؤال بـ«هل» البسيطة بعد السؤال بما الشارحة. فمثلاً: بعد معرفة معنى

الشيء تفصيلاً، يُطلب التصديق بوجوده، فيُسأل بهل البسيطة: هل هو موجود، أو وُجد؟ وفي موارد أخرى قد يُتَعَرَّفُ على وجوده ويُصدَّق به ولكنّ حقيقته غير معلومة، وحينئذٍ يقع السؤال بـ«ما» الشارحة بعد هل البسيطة؛ نظير الإيمان بالله سبحانه وتعالى والتصديق بوجوده وإثبات أنّه متكلّم أو مريدٌ مثلاً، لكنّ السائل يجهل بأنّ كلامه وإرادته تعالى مثل كلامنا وإرادتنا، فيسأل ما هو كلامه؟ ونظير علمنا بوجود الملائكة والجنّ ووجود الجنّة والنار، ويقع السؤال عنها بما هو الملك؟ وما هو الجنّ؟ وما هي الجنّة؟ وما هي النار؟ و«ما» هنا تسمّى «الحقيقيّة» والجواب عنها نفس الجواب عن «ما الشارحة»، غاية الأمر إذا كانت «ما» سابقةً على العلم والتصديق بوجود الشيء وتأخّر الحقيقة، تسمّى «الشارحة». وإذا كانت بعد الوجود، تسمّى «الحقيقيّة». وهذا مبنيٌّ على نقطةٍ فلسفيّةٍ وهي: أننّا إذا أردنا أن نسأل، عمّ يكون سؤالنا؟ هل نسأل عن جنس الشيء المسؤول عنه أو نوعه أو حدّه التامّ؟ أي: نسأل عن ماهيّته وحقيقته، أو عن علل القوام أو عن العلل الداخليّة التي تتحقّق بها الماهية؟!

وعلى ما قرأتم في الفلسفة (في بحث أصالة الوجود): الخلافُ في أيّهما الأصيل؟ الوجود أم الماهيّة؟ حيث وقع النزاع بين مدرسة أصالة الوجود ومدرسة أصالة الماهيّة. المعروف من رأي المحقّقين من الحكماء القول بأصالة الوجود، وأنّ الماهية أمرٌ منتزعٌ من وجود الشيء.

توضيحه: إنّ كلّ شيءٍ موجودٌ في الخارج، محدودٌ بحدود، لا أنّه غير متناهٍ، ومن هذه الحدود ننتزع ماهيّته. ومن المعلوم أنّه قبل تحقّق الشيء في الخارج، لا معنى للسؤال عن ماهيّته.

بعبارةٍ أخرى: لا معنى للسؤال عن الحدّ قبل تحقّق المحدود، لأنّ وجود الحدّ متفرّعٌ على وجود المحدود، والسؤال عن ماهيّة الشيء فرع وجود الشيء وتحقّقه في الخارج. ولهذا قالوا: إنّ السؤال عن حقيقة الشيء إنْ كان بعد التصديق

بوجوده، فهو سؤالٌ عن حقيقته، وذلك لأنّ الشيء إذا كان متحقّقاً في الخارج وله حدود، فيُسأل عن ماهيّته وحقيقته. وقبل وجوده لا حقيقة له كي يُسأل عنها، وإنّما يكون السؤال عن شرح لفظ ذلك الشيء. وبعد معرفة معناه تفصيلاً، يُسأل عن حقيقته. والفرق واضحٌ بين المطلبين، إذ تارةً يُطلب شرح المراد من مفهوم لفظ الإنسان مثلاً، وأخرى يُطلب شرح وبيان حقيقته.

وعلى هذا فإن كان السؤال عن شرح الاسم وتصوّر معناه تصوّراً إجماليّاً، يكون الجواب بالتعريف اللفظيّ، والسؤال عنه بـ«ما الشارحة». وإن كان عن حقيقة الشيء الموجود في الخارج، يكون الجواب بالتعريف الحقيقيّ والسؤال عنه بـ«ما الحقيقيّة» لأنّ المسؤول عنه حقيقة الشيء الثابتة في الخارج.

وهذا الذي ذكرناه وضّحه بقوله: **تنبيه: إنّ هاتين المرحلتين الثانيةَ والثالثةَ** يعني: ما الشارحة، وهل البسيطة **تتعاقبان في التقدّم والتأخّرِ** فتارةً تتقدّم هل البسيطة على ما الشارحة، وأخرى تتأخّر عنها، وقد ذكرنا نظائره، **فقد تتقدّمُ الثانية على حسب ما رتّبناهما، وهو الترتيبُ الذي يقتضيه الطبع** أي: طبع الإنسان، فإنّ من طبعه أن يسأل أوّلاً عن معنى اللفظ ثمّ يسأل أنّه موجودٌ أم لا؟ **وقد تتقدّمُ الثالثة** يعني: هل البسيطة **وذلك عندما يكونُ السائلُ من أوّل الأمرِ عالماً بوجود الشيءِ المسؤولِ عنه** كالأمثلة التي ذكرناها **أو أنّه على خلاف الطبعِ قدَّمَ السؤال** أي: إنّه لم يكن معلوماً لديه لكنّه على خلاف طبعه قدَّم السؤال **عن وجوده فأُجيب.**

وحينئذٍ: إذا كان عالماً بوجود الشيءِ قبل العلمِ بتفصيل ما أجملَه اللفظُ الدالُّ عليه، ثمّ سألَ عنه بـ«ما»، فإنّ «ما» هذه تسمّى «الحقيقيّة». والجوابُ عنها نفسُ الجوابِ عن «ما الشارحة» بلا فرقٍ بينهما إلّا من جهة تقدّمِ الشارحةِ على العلم بوجودِه أي: الشيء **وتأخّرِ الحقيقيّةِ عنه.**

ويبقى جواب السؤال الذي ذكرناه قريباً، من أنّ الشيء ما لم يتحقّق في

الخارج كيف يمكن أن تُعرف حقيقته أوّلاً؟ وكيف يُسأل عنها قبل تحقّقه؟ والجواب عنه نتركه إلى محلّه.

وإنّما سُمّيت حقيقيّةً لأنّ السؤالَ بها عن الحقيقةِ الثابتة أي: المتحقّقة في الخارج، **والحقيقةُ باصطلاح المناطقةِ هي الماهيةُ الموجودةُ** وليست هي الماهيّة من حيث هي، بل الماهيّة بقيد أنّها موجودة. علماً أنّ الحقيقة ليست هي الماهيّة، بل حقيقة الإنسان هي الحيوان الناطق الموجود في الخارج في ضمن مصاديقه. **والجوابُ عنها يسمّى «تعريفاً حقيقيّاً»، وهو نفسُه الذي كان يسمّى «تعريفاً اسميّاً» قبل العلمِ بالوجود، ولذا قالوا: «الحدودُ قبل الهليّاتِ البسيطةِ حدودٌ اسميّة، وهي بأعيانها بعد الهليّاتِ تنقلبُ حدوداً حقيقيّة».**

وهذا عجيبٌ منه؛ إذ أفاد في أصل الجواب بـ«ما الشارحة» أن يكون بالحدّ التامّ وقد يكون بالرسم أيضاً، وإذا كان كذلك فكان عليه أن يقول: «الحدود والرسوم» لأنّ جواب ما الشارحة لا يكون بالحدّ فقط، بل بالرسم أيضاً. هذا إن كان المراد من الحدود ما قابل الرسوم، وإن كان المراد منها المعرّف الذي هو أعمّ من الحدّ ومن الرسم (أي: المعنى اللغويّ الذي هو أعمّ من الحدّ التامّ والناقص والرسم التامّ والناقص) كان عليه بيانه.

وإذا حصلتْ لك هذه المراحلُ، انتقلتَ بالطبع إلى:

«المرحلة الرابعة»: وهي طلبُ التصديقِ بثبوت صفةٍ أو حالٍ للشيء، ويُسأل عنه بـ«هل» أيضاً، ولكن تُسمّى هذه: «هل المركّبة»؛ فإنّك بعد أن تثبت أنّ زيداً موجودٌ مثلاً، تسأل: هل هو عالمٌ أم جاهل؟ أي: إنّك تسأل عن وجودٍ ثانٍ، ولهذا قلنا: المحمول فيها غير الوجود كما بيّنّاه.

وتسمّى هل هذه «المركّبة»؛ لأنّك تسأل بها عن وجودين؛ أحدهما: الوجود المتحقّق للموضوع، وثانيهما: وجود العرضيّ العارض على الموضوع، والسؤال عن الأوّل بـ«هل» البسيطة، والذي يعبّرون عنه بالوجود الأوّل أو الكمال الأوّلي

مقابل الوجود الثاني أو الكمال الثانويّ، وعن الثاني بـ«هل» المركّبة، ويعبّرون عنه بالوجود الثاني أو الكمال الثانويّ **لأنّه يسألُ بها عن ثبوت شيءٍ لشيءٍ بعد فرض وجودِه**؛ لأنّ ثبوت شيءٍ لشيء، فرع ثبوت المثبت له. فثبوت العلم ـ في المثال ـ فرع ثبوت الإنسان الذي هو في رتبةٍ سابقة. فكأنّك سألت سؤالين دمجتهما وجعلتهما سؤالاً واحداً، لأنّ «هل» الأولى تسأل بها عن وجود الجوهر، و«هل» الثانية تسأل بها عن وجود العرضيّ.

والبسيطةُ يُسألُ بها عن ثبوت الشيءِ فقط، فيقالُ للسؤال بالبسيطة مثلاً: هل الله موجود؟! وهذا السؤال وفق المنظور القرآنيّ خطأ؛ قال تعالى: ﴿**قَالَتْ رُسُلُهُمْ أَفِي الله شَكٌّ فَاطِرِ السَّمَوَاتِ وَالأَرْضِ**﴾ (إبراهيم: ١٠). فوجوده تعالى غير قابلٍ للشكّ فيسأل: هل هو موجودٌ أم لا؟

نعم يصحّ السؤال عن صفاته تعالى بالمركّبة؛ قال: **وللسؤال بالمركّبة بعد ذلك** أي: بعد إثبات وجوده فيسأل: **هل الله الموجودُ مريد؟** وهل هذا الكمال ثابتٌ له؟

فإذا أجابَك المسؤولُ عن هل البسيطةِ أو المركّبةِ تنزَعُ نفسُك إلى:

«المرحلة الخامسة»: وهي طلبُ العلّة. أي: بعد أن تثبت وجود الشيء وتثبت له صفةٌ أو حالة، تسأل عن الدليل أو البرهان على ما حكمتَ به في الجواب عن هل المركّبة، أو تسأل عن علّة الحكم والوجود معاً، لكي تعرف السبب في وجود الشيء وثبوت الصفة أو الحالة له في الواقع. والسؤال عن كلا الأمرين يقع بـ«لِمَ» الاستفهاميّة.

إمّا علّةُ الحكمِ فقط في جواب هل المركّبة **أي: البرهانُ على ما حكمَ به المسؤولُ في الجواب عن هل.** المراد بعلّة الحكم هو الحدّ الأوسط الذي هو واسطةٌ لثبوت الأكبر للأصغر، وذلك كقولنا: ما هي علّة ثبوت ارتفاع درجة الحرارة لهذه القطعة من الحديد؟ فيقال: علّة ذلك التمدّد.

إذن، التمدّد علّةٌ للعلم بارتفاع درجة الحرارة، وبرهانٌ لمدّعي ارتفاع درجة

الحرارة، والتمدّد في هذا المثال علّةٌ للحكم لا لوجود الارتفاع للحديدة.

أو علّةُ الحكمِ وعلّةُ الوجودِ معاً أمّا ما يكون علّةً للحكم والوجود معاً فهو كارتفاع درجة الحرارة في قولنا:

كلّ حديدٍ مرتفع درجة الحرارة متمدّد

هذه القطعة من الحديد مرتفعة درجة الحرارة

∴ هذه القطعة من الحديد متمدّدة

حيث إنّ ارتفاع درجة الحرارة علّةٌ للحكم، أي: واسطةٌ في إثبات التمدّد للحديد، وهي علّةٌ لوجود التمدّد في الحديد خارجاً، فهي بناءً على هذا واسطةٌ في الثبوت والإثبات معاً.

وهذا ما سوف يفصّل الكلام فيه في صناعة البرهان، إن شاء الله تعالى.

لتعرفَ السببَ في حصولِ ذلك الشيءِ واقعاً. ويُسألُ لأجل كلٍّ من الغرضين بكلمةِ: «لِمَ» الاستفهاميّة، فتقولُ لطلب علّةِ الحكمِ مثلاً: لِمَ كان اللّٰهُ مريداً؟ أي: بعد أن حكمتَ بأنّ الله تعالى مريد، تسأل عن الدليل على ذلك.

وتقولُ مثلاً لطلب علّةِ الحكمِ وعلّةِ الوجودِ معاً: لِمَ كان المغناطيسُ جاذباً للحديد؟ فكأنّك جمعت بين سؤالين بسؤالٍ واحد **كما لو كنتَ قد سألتَ: هل المغناطيسُ جاذبٌ للحديد؟ فأجابَ المسؤولُ بنعم.** وهذا الجواب إنّما يكون بعد السؤال عن علّة الوجود، وتسأل ثانياً عن الدليل على كونه جاذباً، فكأنّك سألت عن علّة الوجود وعلّة الحكم معاً **فإنّ حقَّك أن تسألَ ثانياً عن العلّة فتقولُ: لِمَ؟.**

تلخيص وتعقيب

إلى هنا تمّ البحث عن المراحل الخمس التي يمرُّ بها الذهن البشريّ للتعرّف على مجهولٍ تصوّريٍّ للوصول إلى معلومٍ تصوّريّ، وللتعرّف على مجهولٍ تصديقيٍّ للوصول إلى معلومٍ تصديقيّ، فـ**ظهرَ ممّا تقدّمَ: أنّ «ما» لطلب تصوّرِ ماهيّةِ الشيء،**

وتنقسمُ إلى الشارحة والحقيقيّة، ويُشتقُّ منها مصدرٌ صناعيٌّ، فيقالُ: «مائيّة». ومعناه: الجوابُ عن «ما»، كما أنّ «ماهيّة» مصدرٌ صناعيٌّ من «ما هو».

فالمائيّة والماهيّة بمعنىً واحد، غاية الأمر أنّ «ما الشارحة» تكون قبل «هل البسيطة» وهي نفسها بعدها، وكما تقدّم فإنّ السؤال بـ«ما الشارحة» عن الحدّ التامّ، أو فقل عن حقيقة الشيء.

من هنا إذا رجعنا إلى الروايات نجدها صريحةً في أنّ الله تعالى مائيّةً وإنيّة، أي: له مائيّةٌ وله وجودٌ، حيث روي أنّ الإمام الصادق عليه السلام سُئل: «فله إنيّةٌ ومائيّة؟ قال: **نعم لا يثبت الشيء إلّا بإنيّةٍ ومائيّة...**»[1]، ولكن تنشأ من هذا مشكلةٌ أساسيّةٌ وقع الخلاف فيها بين الفلاسفة وعلماء الكلام، وهي: هل لله تعالى ماهيّة؟

ذهب علماء الكلام إلى أنّ له تعالى ماهيّةً، ونفاها الفلاسفة عنه وقالوا: لا ماهيّة له. وبيان أنّ الحقّ مع أيٍّ من الفريقين موكولٌ إلى محلّه[2]، حيث يقال: واجب الوجود ماهيّته إنيّته، بمعنى: أن لا ماهية له وراء وجوده الخاصّ به.

و«أيّ» لطلب تمييزِ الشيءِ عمّا يشاركُه في الجنس تمييزاً ذاتيّاً أو عرضيّاً، بعد العلمِ بجنسه.

و«هل» تنقسمُ إلى «بسيطةٍ» ويطلبُ بها التصديقُ بوجود الشيء أو عدمه، و«مركّبةٍ» ويُطلبُ بها التصديقُ بثبوت شيءٍ لشيءٍ أو عدمِه، ويُشتقُّ منها مصدرٌ صناعيّ، فيقال: «الهليّةُ» البسيطةُ أو المركّبة. الهليّة البسيطة تفيد مفاد كان التامّة، والهليّة المركّبة تفيد مفاد كان الناقصة.

و«لِمَ» يُطلبُ بها تارةً علّةُ التصديقِ فقط، وأخرى علّةُ التصديقِ والوجودِ معاً.

---

(١) أصول الكافي: ج١، باب إطلاق القول بأنّه شيء، الحديث (٦).

(٢) بداية الحكمة: ص٥٨، المرحلة الرابعة، الفصل الثالث.

ويُشتقُّ منها مصدرٌ صناعيّ، فيقال: «لمّيّةٌ» بتشديد الميمِ والياء، مثل «كمّيّة» من «كم» الاستفهاميّة. فمعنى لمّيّةِ الشيءِ: عليّتُه أي: السؤال عن علّة وجود الشيء أو علّة التصديق بالحكم الثابت له.

فروع المطالب

اتّضح ممّا تقدّم: أنّ أساس الأسئلة ثلاثة: السؤال بما، والسؤال بهل، والسؤال بلِمَ، وقد عبّر عنها الحكيم السبزواريّ في منظومته بقوله:

أسُ المطالـــبِ ثلاثـــةٌ عُلِـــمْ:   مطلبُ ما، مطلبُ هل، مطلبُ لِمْ

والباقي فروعٌ عنها، وقد ذكرنا فيما تقدّم: أنّ علم المنطق لا يجيب عن أيّ واحدٍ من هذه الأسئلة أو المطالب الثلاثة ولا عمّا يتفرّع عليها، وإنّما يعلّمنا إذا سُئلنا بما أو بهل أو بلِمَ كيف نجيب، فمثلاً: علم المنطق لا يجيب عن سؤال ما هو الكتاب ولا عن علّة وجوده أو علّة الحكم عليه بشيء، بل الذي يجيب عن هذه الأسئلة قد يكون من العلوم الطبيعيّة أو العلوم الفيزيائيّة أو الكيميائيّة....

وعلى أيّ حالٍ فإنّ أساس المطالب ثلاثة، وقد اتّضح: أنّ **ما تقدّم هي أصولُ المطالب التي يُسأل عنها بتلك الأدوات** وهي «ما» و«هل» و«لِمَ» **وهي المطالبُ الكلّيّةُ التي يُبحثُ عنها في جميع العلوم** أعمّ من أن تكون فلسفيّةً أو غير فلسفيّة، فإنّ كلّ علم من العلوم المختلفة يتكفّل بالجواب عن السؤال المتعلّق بموضوعه.

ومن هنا تتّضح لنا أهمّية معرفة السؤال وكيفية الجواب، وأيّ علمٍ يتكفّل بالإجابة عن السؤال. فمثلاً: كانوا يظنّون سابقاً أنّ السؤال عن الأفلاك وكم عددها أو عن الطبيعيّات القديمة مرتبطٌ بالفلسفة، ولهذا فزعوا إلى البراهين الفلسفيّة، لكن بعد أن توصّل العلماء إلى العلم التجريبيّ انهارت جميع الطبيعيّات القديمة.

وللتوضيح أكثر نقول: أقام الشيخ الرئيس رحمه الله في كتابه الشفاء أكثر من دليلٍ على أنّ القمر لا يمكن أن يكون فيه خرقٌ والتئام. ويعني بذلك أنّ القمر

غير قابلٍ لأن يُقتطع منه قطعةٌ من حجارته، كما يُقتطع من حجارة الأرض، وذلك لأنّه موجودٌ بنحوٍ آخر غير نحو وجود الأرض.

وإنّما نشأ هذا الاشتباه من تخيّل أنّ الفلسفة هي التي تثبت ذلك، ومن الواضح أنّ هذه الأمور لا ربط لها بالفلسفة، وأنّ العلم الذي يثبت ذلك هو العلم التجريبيّ.

وكمّ من اشتباهٍ وقع العلماء فيه نتيجةً لإقامة الدليل الفلسفيّ على مسألةٍ لا علاقة لها بعلم الفلسفة، نحو خلافهم في أنّ الإبصار هل يتحقّق بنورٍ خارجٍ من العين أو بنورٍ صادرٍ من الأجسام، فإنّ النظريّات متعدّدةٌ في ذلك، لأنّهم كانوا يحاولون فهم عمليّة الإبصار من خلال البراهين الفلسفيّة، مع أنّ المسألة تتعلّق بعلمٍ آخر. ونحن بيّنّا ذلك عند تعرّضنا للقول: إنّ الأبيض مفرّقٌ لنور البصر، وللوقوف على الآراء في مسألة الإبصار راجع منظومة الحكيم السبزواريّ، فقد عرض الآراء في المسألة وبيّن ما هو الحقّ فيها[1] حيث قال:

قد قيل: الإبصار بالانطباع	وقيل بالخارج من شعاع
وبانتساب النفس والإشراق	منها لخارجٍ لدى الإشراقي
وصدر الآرا هو رأي الصدر	فهو بجعل النفس رأياً يدري

ونحو اشتباه العلماء الغربيّين عندما سألوا أسئلةً فلسفيّةً وأجابوا عنها من العلوم الطبيعيّة، وكذلك العلماء المسلمون وقعوا في نفس الاشتباه عندما سألوا أسئلةً طبيعيّةً وأجابوا عنها بأجوبةٍ فلسفيّة.

وهذا إن دلّ على شيءٍ فإنّما يدلّ على الخلط وعدم التمييز بين القضايا الفلسفيّة والقضايا المرتبطة بعلومٍ أخرى.

---

(١) شرح المنظومة، قسم الحكمة : ج٥، ص٣٧.

ولهذا على من يريد أن يكون محقّقاً أن يلتفت إلى حدود العلوم الطبيعيّة التجريبيّة وحدود علم الفلسفة، لكي يتمكّن من استعمال الأداة الفلسفيّة في حدّ الفلسفة، وأداة العلم في حدّ العلوم الطبيعيّة التجريبيّة، لأنّ أداة كلّ علمٍ لا تغني عن أداة العلم الآخر، ولا يمكن أن تكون مكان الأداة الأخرى.

هذا وقد رأى جملةٌ من المفكّرين الغربيّين: أنّ سبب احتياجنا إلى الفلسفة هو أنّ الأسباب الطبيعيّة كانت مجهولةً لدى البشر، فما كانوا يعرفون أسباب تكوّن المطر وأسباب نزوله من السماء، فكانوا ينسبون ذلك إلى الملائكة أو إلى الجنّ أو إلى أسبابٍ غيبيّةٍ مجهولة، ولكن حين اكتشف العلماء كيفيّة تشكّل الغيوم وكيفيّة حركة الأفلاك وقوانين الطبيعة، لم يروا داعياً للفلسفة!

وهذا إنّما يدلّ على أنّهم لم يعرفوا حدّ العلم ولم يعرفوا حدّ الفلسفة.

وممّا لا شكّ فيه: أنّ هؤلاء الذين نتكلّم عنهم هم من المفكّرين الذين يدّعون أنّهم أصحاب مشاريع فكريّةٍ ضخمةٍ في العالم، بل ومنهم من لهم مشاريع في العالم العربيّ والإسلاميّ أمثال «كوبر» و«كارناب» و«موريس».

ويبدو أنّ السبب وراء قولهم بعدم الحاجة إلى الفلسفة، هو أنّهم لمّا راجعوا كتبنا الفلسفيّة رأوا الكثير من الإشكالات الواردة في قسم الطبيعيّات، وبما أنّهم اكتشفوا عدم الربط بين الطبيعيّات والفلسفة وأنّ البراهين الفلسفيّة على ذلك ليست بصحيحة، تصوّروا أنّ الفلسفة كلّها خطأ ولابدّ من القضاء عليها وسدّ بابها، ويكون العلم بديلاً لها.

ولكنّ الأمر ليس كما تصوّروا؛ فإنّ العلم لا يغني عن الفلسفة، ولا الفلسفة تغني عن العلم، ولو فرض أنّنا وصلنا إلى ما وصلنا إليه من العلم فهل نغلق باب الفلسفة؟ أو وصلنا إلى ما وصلنا إليه في الفلسفة هل نغلق باب العلم والصناعة والتكنولوجيا والعلم التجريبيّ؟ قطعاً لا.

وهناك مطالبُ أخرى يُسألُ عنها بكيف وأين ومتى وكم ومن. وهي مطالبُ

جزئيّة، أي: إنّها ليست من أمّهاتِ المسائلِ بالقياس إلى المطالب الأولى؛ لعدم عمومِ فائدتِها؛ فإنّك قد تسأل كم عدد طلّاب المدرسة مثلاً؟ وكيف هي المدرسة؟ وأين مكانها؟ ومتى وُجدت أو بُنيت؟

ولكن يمكنك الاستعاضة عن جميع هذه المطالب بهل المركّبة من حيث الزمان أو من حيث المكان.

فإنّ ما لا كيفيّةَ له ـ مثلاً ـ لا يُسألُ عنه بكيف، كالسؤال عن الله تعالى، فإنّه لا يُسأل عنه بكيف؛ لأنّه تعالى كيّف الكيف، كما سبقت الإشارة إليه، إلّا أنّ المفكّرين الغربيّين لمّا وجدوا الكيف في العالم المادّي ظنّوا أنّه يمكن السؤال عنه تعالى بكيف، فخلطوا بين البحث العلميّ والبحث الفلسفيّ.

وما لا مكانَ له أو زمانَ، لا يُسألُ عنه بأين ومتى. ووقع الغربيّون بنفس الاشتباه السابق حيث ظنّوا أن يكون للخالق تعالى مكانٌ أو زمانٌ يحدّانه، لأنّهم بحثوا عنه في علم الطبيعيّات فلم يجدوه، مع أنّ البحث مربوطٌ بعلم الفلسفة، وممّا لا شكّ فيه إن كان السؤال خطأً كان الجواب خطأً أيضاً.

على أنّه يجوزُ أن يُستغنى عنها غالباً بمطلبِ هل المركّبة. فبدلاً عن أن تقولَ مثلاً: كيف لونُ ورقِ الكتابِ؟ وأينَ هو؟ ومتى طُبِع؟... تقولُ: هل ورقُ الكتابِ أبيضُ؟ وهل هو في المكتبة؟ وهل طُبِع هذا العام؟... وهكذا. ولذا وصفوا هذه المطالبَ بالفروع، وتلك بالأصول.

الفصل الأوّل

التعريـف

- تمهيد
- أقسام التعريف
- التعريف بالمثال والطريقة الاستقرائيّة
- التعريف بالتشبيه
- شروط التعريف

تمهيد: الحاجة إلى التعريف

كثيراً ما تقعُ المنازعاتُ في المسائل العلميّةِ وغيرِها حتّى السياسيّة.

لقد كان رحمه الله يعيش في فترةٍ لا يمكنه فيها الإفصاح عن آرائه السياسيّة، فضمّنها في كتابه (المنطق)، وهو أسلوبٌ يستعمله عادةً أهل الخبرة وأهل الفنّ الذين يعيشون في زمان استيلاء الحاكم الظالم على مقاليد الحكم وانفراده بالقرار السياسيّ. والمرحوم الشيخ المظفّر يُعدّ من المجتهدين المجدّدين، حيث انفتح على العالم وساهم إسهاماً كبيراً في النهوض بالواقع العلميّ في حوزة النجف الأشرف، فَكَتَبَ المنطق بأسلوبه الجديد وأصول الفقه، وأسس كلّية منتدى النشر، وهي من المؤسّسات العلميّة التي تخرّج منها أساتذةٌ متخصّصون في مختلف مجالات العلوم الإنسانيّة.

وهذا إنّما يدلّ على نبوغ شيخنا الفكريّ وتقدُّمه على زمانه، وقد وفِّق في هذا المجال. وما ذاك إلّا لإخلاصه وتفانيه في خدمة الإسلام العظيم، ونشر علوم رسول الله صلّى الله عليه وآله وأهل بيته المعصومين عليهم السلام الذين أذهب الله عنهم الرجس وطهّرهم تطهيراً.

وعلى أيّ حال: السببُ في وقوع المنازعات في المسائل العلميّة والسياسيّة والاقتصاديّة إنّما هو **لأجل الإجمالِ في مفاهيم الألفاظِ التي يستعملونَها، فيضطربُ حبلُ التفاهم؛ لعدم اتّفاقِ المتنازعين على حدود معنى اللفظ** في المحاورات، ونظيره الاختلاف في فهم المراد من الشبهة في قول أمير المؤمنين عليه السلام: «**الوقوف عند الشبهات خيرٌ من الاقتحام في الهلكات**» حيث فهِم الأصوليّون معنى الشبهة حسب اصطلاحهم، لكنّ المعصوم ـ قطعاً ـ لا يريد بها المعنى المصطلح الجديد المستحدث بعد عصره عليه السلام وإنّما أراد بها ما أشبه الحقّ، كالعقائد

الباطلة التي ظاهرها حقٌّ وباطنها باطل. فالمعصوم عليه السلام أراد بالشبهة التي يجب التوقّف عندها والاحتياط وعدم التقحّم فيها: العقائد التي لا يُعلم صحّتها وفسادها، لا الاحتياط الواجب لدى الأصوليّ عند دوران الأمر بين الوجوب والحرمة أو الحلّية والحرمة.

إذن سبب اختلاف المتنازعين هو عدم وضوح معنى اللفظ المستعمل، حيث يطلقه بعضٌ ويريد منه معنىً يختلج في خاطره مغايراً لما يفهمه السامع؛ **لعدم اتّفاقِ المتنازعين على حدود معنى اللفظ، فيذهبُ كلُّ فردٍ منهم إلى ما يختلجُ في خاطره من معنى. وقد لا تكونُ لأحدهم صورةٌ واضحةٌ للمعنى مرسومةٌ بالضبط في لوحة ذهنِه، فيقنعُ ـ لتساهلِه أو لقصور مداركِه ـ بالصورة المطموسةِ** المبهمة **المضطربة، ويبني عليها منطقَه المزيّف.**

وقد يتّبعُ الجدليّون والساسةُ ـ عن عمدٍ وحيلةٍ ـ ألفاظاً خلاّبةً غيرَ محدودةِ المعنى بحدودٍ واضحةٍ نظير ما يعبَّر عنه اليوم بحقوق الإنسان، حيث يُستغلّ جمال اللفظ للتأثير على المجتمعات، فيعملون ما حلا لهم بمعايير ما أنزل الله بها من سلطان، ونظير كلمة الحريّة التي أصبحت شعاراً ترفعه شعوب العالم من دون معرفةٍ لمدى حدود معناها، ونظير كلمة الوطن... إلى غير ذلك من الألفاظ المبهمة المعاني التي استخدمها الساسة وما زالوا يستخدمونها لغايةٍ ما في نفوسهم **يستغلّون جمالَها وإبهامَها للتأثير على الجمهور، وليتركوا كلَّ واحدٍ يفكّرُ فيها بما شاءت له خواطرُه الخاطئةُ أو الصحيحة، فيبقى معنى الكلمةِ بين أفكارِ الناس كالبحر المضطرب. ولهذا تأثيرٌ سحريٌّ عجيبٌ في الأفكار.**

ومن هذه الألفاظِ كلمةُ «الحريّة» التي أخذت مفعولَها من الثورة الفرنسيّة، وأحدثت الانقلاباتِ الجبّارةَ في الدولة العثمانيّةِ والفارسيّة، والتأثيرُ كلُّه لإجمالِها وجمالِها السطحيِّ الفاتن، وإلّا فلا يستطيعُ العلمُ أن يحدَّها بحدٍّ معقولٍ يُتّفقُ عليه.

ومثلُها كلمةِ «الوطن» الخلاّبةِ التي استغلَّها ساسةُ الغربِ لتمزيقِ بعضِ الدولِ

الكبرى كالدولة العثمانيّة إذ أدّت هذه الكلمة إلى النعرات القوميّة التي أدّت إلى انحلال الدولة العثمانيّة.

وربّما يتعذّرُ على الباحث أن يعرفَ اثنين كانا يتّفقان على معنىً واحدٍ واضحٍ كلَّ الاتّفاقِ يومَ ظهورِ هذه الكلمةِ في قاموس النهضةِ الحديثة يعني النهضة الأوربيّة التي نشأ منها شعار القوميّة، ولم يعملوا به بل صدَّروه إلى دول العالم الثالث، وفي الوقت الراهن ارتفعت أصواتهم لتوحيد الدول الأوربيّة سياسيّاً واقتصاديّاً وبدؤوا بتنفيذ ذلك وأصبحت أوربا اليوم تسمّى بدول الاتّحاد الأوربّي، ووحّدوا عملتهم وأطلقوا عليها اسم «اليورو» وفي مقابل هذا مزّقوا الدولة الواحدة إلى دويلاتٍ صغيرة... وجعلوا لكلّ واحدةٍ منها لغتها وسياستها وعملتها ومذهبها وزيّها الخاصّ...! لأهدافٍ بات يعرفها حتّى الأطفال.

فما هي مميّزاتُ الوطن؛ لكي يُختلف على مفهومه؟ أهي اللغةُ أم لهجتُها؟ أم اللباسُ؟ أم مساحةُ الأرض؟ أم اسمُ القطرِ والبلد؟.

لا يوجد إلى الآن مفهومٌ واضحٌ يحدّد لنا كلّ ذلك، بل كلُّ هذا غيرُ مفهومٍ حتّى الآن على وجهٍ يتّفِقُ عليه جميعُ الناسِ والأمم. ومع ذلك نجدُ كلَّ واحدٍ منّا في البلاد العربيةِ يدافعُ عن وطنه، فلماذا لا تكونُ البلادُ العربيّةُ أو البلادُ الإسلاميّةُ كلُّها وطناً واحداً؟ هذا هو مطلب المرحوم المظفّر قدّس سرّه وهو الدعوة إلى توحيد الأمّة الإسلاميّة، لا كما يدعو دعاة السوء إلى التفرقة والتكفير.

فمن الواجب على مَن أرادَ الاشتغالَ بالحقائقِ ـ لئلّا يرتطمُ هو والمشتغلُ معه في المشاكلِ ـ أن يفرغَ مفرداتِ مقاصدِه في قالبٍ سهلٍ من التحديد والشرح، فيحفظ ما يدورُ في خلده من المعنى في آنيةٍ من الألفاظ وافيةٍ به لا تفيضُ عليها جوانبُها، أي: يكون تحديده جامعاً مانعاً؛ لينقلَه إلى ذهن السامع أو القارئ كما كان مخزوناً في ذهنِه بالضبط، إلّا أنّ نقل المعنى بحدوده إلى ذهن السامع كما هو موجودٌ في الذهن غير ممكنٍ حسب المنطق المعاصر، وسوف نبيّن الوجه فيه.

وعلى هذا الأساس المتينِ يُبنى التفكيرُ السليمُ، وهو أن ينقل المتكلّم معاني ألفاظه بحدودها المخزونة في ذهنه بالضبط.

ولأجل أن يتغلّبَ الإنسانُ على قلمه ولسانِه وتفكيرِه، لابدّ له من معرفة أقسامِ التعريفِ وشروطِه وأصولِه وقواعدِه، ليستطيعَ أن يحتفظَ في ذهنه بالصورة الواضحةِ للأشياء أوّلاً، وأن ينقلَها إلى أفكار غيرِه صحيحةً ثانياً... فهذه حاجتُنا لمباحث التعريف.

غرض المصنّف رحمه الله من ذكر هذه المقدّمة التذكير بأنّه لولا التعريف لما أمكن التفاهم أو الاتّفاق على المراد من معاني الألفاظ؛ باعتبار أنّ الألفاظ بمثابة جسرٍ رابطٍ بين ذهن فردٍ وذهن فردٍ آخر، أو رابطٍ بين معلومات هذا ومعلومات ذاك، فلابدّ أن تكون الألفاظ المستعملة مسكوبةً بقالب المعاني التي لا تفيض على المراد لتنتقل إلى الطرف الآخر وافيةً بالغرض، فالطريق المتعارف لنقل المعاني والمفاهيم الموجودة في ذهن الملقي إلى ذهن المخاطب أو السامع هو اللفظ، فلابدّ أن يحدّد معناه الدقيق ليستطيع أن يعرف المخاطب المعنى المقصود، وإلّا لا يمكن أن يكون ترابطٌ بين أفكار الناس.

من هنا تبرز أهمّية التعريف؛ إذ به تحدّد كيفيّة التعرّف على معاني الألفاظ وتعريفها تعريفاً صحيحاً جامعاً مانعاً.

هذا وقد ذكرنا سابقاً أنّ الإنسان يفكّر بواسطة الألفاظ فيستحضرها في ذهنه بما لها من معانٍ، فإن كانت مبهمةً غير واضحة المعنى، كان تفكيره مضطرباً، فيضطرّ إلى التعريف لتحديد المعاني.

إذن الحاجة إلى التعريف للتفاهم بين الناس أوّلاً، وللتفكير الصحيح ثانياً، فإنّ مَن لم يعرف المعاني لا يمكنه أن يرتّب مقدّماتٍ ونتائج صحيحةً في ذهنه.

فلابدّ من معرفة أقسام التعريف وشروطه وأصوله والوقوف عند كلّ واحدةٍ منها لنستطيع أن نقيم جسراً سليماً صحيحاً بيننا وبين الآخرين من خلال

الألفاظ ومعانيها الصحيحة، وإلّا يبقى كلّ واحدٍ منّا يتكلّم في عالمه الخاصّ به، فيذكر ألفاظاً أو جملاً ويريد منها معاني خاصّةً به، والطرف الآخر يفعل نفس فعله، ويشتدُّ النزاع بينهما؛ نظير ما ذكرناه من وقوع الاختلاف في علم الكلام في الإرادة وأنّها من صفات الذات أم لا، حيث ذهب كثيرون إلى أنّها ليست من صفات الواجب تعالى، وذهب بعضهم إلى أنّها من الصفات، وقد بيّنّا في نهاية المطاف: أنّ النافين يقصدون معنىً، والمثبتين يقصدون معنىً آخر، وربّما لو أنّ كلّ واحدٍ من الطرفين بيّن معناها على التحديد والدقّة، لما اختلفا.

ولهذا نقول: ينبغي للطلاّب الأعزّاء قبل أن يدخلوا في المجادلة في أيّ بحثٍ علميّ، أن يعرفوا الحدود الصحيحة لمعاني ألفاظهم.

فعندما تقول مثلاً: «الإمام المعصوم هو الأوّل والآخر» قد يعترض عليك معترضٌ بالقول: كيف يكون كذلك ونحن نعلم أنّه وُلد في زمان كذا وتُوفّي في زمان كذا؟ فلابدّ أن تبيّن المعنى المراد من لفظ المعصوم في محلّ كلامك، وأنّه أوّل المؤمنين مثلاً برسول الله صلّى الله عليه وآله وآخرهم عهداً به... وهكذا.

إذن لابدّ من تحرير محلّ النزاع بصورةٍ دقيقةٍ في أيّ مسألةٍ من مسائل العلوم كافّة، لنصل إلى النتائج الصحيحة والأفكار السليمة، ولا يتأتّى ذلك إلّا من خلال فهم التعريف ومعرفة أقسامه وشروطه.

أقسام التعريف

ينقسم **التعريفُ** إلى: **حدّ ورسم.**

وكلٌّ من **الحدّ والرسم** ينقسم إلى **تامّ وناقص.**

وقبل الدخول في أصل المطلب، لابدّ من بيان مقدّمة، وهي: في الفرق بين المنطق الأرسطيّ والمنطق المعاصر.

ونوضّحه بمثال: إنّك إذا أردت أن تتعرّف على حقيقة شيءٍ كالورقة التي تكتب عليها فتقول هي جماد، لكنّ الجماد كثيرٌ فتستعين بالعلوم الطبيعيّة لتحليلها إلى عناصرها المكوّنة لها، كذلك ترجع إلى علمٍ آخر لبيان فوائدها المترتّبة عليها، ولكن هل علمك بالورقة وبفوائدها تامٌّ أم ناقص؟ وبعبارةٍ أخرى: هل المعرفة بحقيقة الورقة لا معرفةَ فوقها، أم يمكن أن توجد معارف أخرى ولو بعد فترة؟

من الواضح أنّك لا تجزم بأنّ المعرفة التي توصّلتَ إليها هي المعرفة الكاملة بحيث لا تكون فوقها معرفة، مهما طال الزمان.

ونوضّحه أكثر بمثالٍ آخر وهو: معرفة الشمس والقمر، فإنّ الإنسان في عصر النبوّة كان يسمع القرآن وهو يتحدّث عن الشمس والقمر، وكانت معرفة المسلمين بهما معرفةً بسيطة، ولكن في زماننا المعاصر لو سألتَ عنهما في الفيزياء الحديثة يأتيك سيلٌ من المعلومات لا تكفيها المجلّدات الضخمة وهي تتحدّث عن الموادّ الموجودة فيهما وعن عناصرهما المكوّنة لهما، والآثار المترتِّبة عليهما وفوائدهما، وارتباطهما بما حولهما، وتأثيرهما في الأشياء، وتأثّرهما أيضاً.

فكلّما كانت معلوماتنا عن الشيء أكثر، كانت معرفتنا به أدقّ. وكلّما كانت أقلّ، كانت معرفتنا به أضعف. وهذا يعني أنّ لمعلوماتنا حدّاً معيّناً. فلعلّ ما وصلنا إليه

من المعارف في زماننا الحالي، نصل إلى ما هو أكثر منه بعد خمسين عاماً مثلاً. فإذا أردت أن تتعرَّف على جزءٍ من أجزاء العالم وفرضنا أنّ أجزاءه مترابطة، فالمعرفة الكاملة للجزء إنّما تكون بمعرفة جميع الأجزاء، ومن غير معرفة جميع الأجزاء والارتباط الذي يحكمها، لا تكون المعرفة كاملة، نظير اكتشاف بعض الأدوية الخافضة للحرارة أو المضادّة لوجع الرأس مثلاً، حيث يكتشف بعد فترةٍ تأثيراتها السلبيّة التي قد تؤدّي إلى الأمراض الخبيثة أو الموت، ولا يمنع الشرع من تناول دواءٍ كهذا في أوّل أزمنة اكتشافه، ولكنّه يحرّمه إذا ثبت أنه يفضي إلى التهلكة.

والحاصل: أنّ المعرفة بالأشياء لا تقف عند حدٍّ معيّن، وأنّ المعارف في ازدياد وتطوّر. وقد صرّح القرآن الكريم بهذه الحقيقة؛ قال تعالى: ﴿**وَفَوْقَ كُلِّ ذِي عِلْمٍ عَلِيم**﴾ (يوسف: ٧٦) فليس بإمكانك أن تدَّعي أنّ معرفتك بالأشياء وصلت إلى آخر درجةٍ في سلّم المعرفة، وكذلك لا يمكن أن تدّعي عدم وجود عالمٍ آخر وراء عالمنا هذا، أو تدّعي أن لا وجود لأسرارٍ في عالمنا غير الأسرار التي اكتشفناها، بل هناك أسرارٌ لا يعرفها إلّا الخالق سبحانه وتعالى. فدرجات المعرفة لا تنحصر في قسمٍ أو قسمين أو ثلاثة. ولهذا لو سمع العامّي ـ مثلاً ـ كلمة «الدم» لا يتبادر إلى ذهنه إلّا السائل الأحمر اللون النجس، بينما لدى أهل الاختصاص له مكوّناتٌ وينقسم إلى كريّاتٍ بيضٍ وظيفتها حماية الجسم من الميكروبات، وكريّاتٍ حمر، وصفائح ترمّم الجروح... وحسب قول بعض أهل الاختصاص: إذا أردت أن تعرف عظمة الله سبحانه وتعالى فانظر إلى الدم وعالمه الخاصّ ووظائفه التي يقوم بها. وإنسانٌ كهذا، يمكن أن يدوّن معرفته عن الدم بمجلّدٍ أو مجلدين وربّما أكثر، وتزداد هذه المعرفة كلّما تقدّمت الاكتشافات العلميّة، وأمّا العامّي فلا تتجاوز معرفته سطرين.

وعلى هذا فلا يمكن معرفة الشيء بحدّه التامّ أو معرفة تمام حقائقه. وهذا أحد أوجه الفرق بين المنطق الأرسطيّ والمنطق المعاصر، فإنّ المنطق الأرسطيّ

يجزم بحصول المعرفة التامّة بحقيقة الشيء ويعزله عن كلّ شيء، وكأنّه لا توجد حقيقةٌ وراء الحقيقة التي توصّل إليها، بينما المنطق المعاصر لا يجزم بحصول المعرفة التامّة، ولا يقرُّ بوجود شيءٍ منعزلٍ عن الأشياء الأخرى، بل كلُّ شيءٍ مترابطٌ مع غيره على نحو التأثير أو التأثّر.

ولعلّ هذا الاتّجاه المنطقيّ واحدٌ من الأسباب في تأخّر العلوم الطبيعيّة في الفكر الإسلاميّ.

إذن المنطق المقابل للمنطق الأرسطيّ يعتبر المعرفة في بدايتها ويرى أنّ البحث لا يقف عند حدّ، وأنّ الفحص والتدقيق تكاملٌ في سلّم المعرفة.

إنْ قلتَ: هل يجري ما ذكرت في قولنا: الله واحد؟

الجواب: نعم يجري ذلك، لأنّ للواحد أكثر من معنى، فقد يراد به الواحد من الأعداد، وقد يراد به الواحد من الأنواع، أو من الجنس، أو يراد به «واحدٌ ليس بقليل» كما ورد في الروايات، ولكنّ الفلسفة الحديثة تعمّقت في المعنى المراد وبيَّنت أنّ المراد هو الوحدة الحقيقيّة لا الوحدة العدديّة.

بعد هذا كلّه هل يمكن القول: إنّ المعرفة لا تتعمّق وتتطوّر وتتكامل، علماً أنّ فطرة الإنسان تحثّه على الجدّ والاجتهاد والبحث المتواصل وتدفعه للتقدّم إلى الأمام؟

أمّا المنطق الأرسطيّ الذي يخاطب الإنسان أنّك وصلت إلى معرفة الشيء معرفةً تامّة، فلا يدفعه إلى الأمام وإنّما يوقفه عند حدٍّ معيّن، وما نذكره من تقسيم التعريف إلى الحدّ والرسم وتقسيم كلٍّ منهما إلى التامّ والناقص إنّما هو حسب المنطق الأرسطيّ.

سبقَ أن ذكرَنا «التعريفَ اللفظيَّ» ولا يهمُّنا البحثُ عنه في هذا العلم، حيث ذكرنا أنّ البحث عنه ليس من وظيفة المنطقيّ، وإنّما يبحث عنه في علم اللغة؛ **لأنّه لا ينفعُ إلّا لمعرفة وضعِ اللفظِ لمعناه، فلا يستحقُّ اسمُ التعريفِ إلّا من باب**

المجازِ والتوسّعِ؛ لأنّه من قبيل المترادفات وليس أكثر من ذلك. **وإنّما غرضُ المنطقيّ من «التعريف» هو المعلومُ التصوّريُّ الموصلُ إلى مجهولٍ تصوّريّ، الواقعُ جواباً عن «ما» الشارحةِ أو الحقيقيّة** الواقعة قبل هل البسيطة أو بعدها، ولا يوجد في التعريف اللفظيّ مجهولٌ تصوّري، بل المعنى واضحٌ إلّا أنّه لا يعلم أنّ هذا اللفظ موضوعٌ له أيضاً. **ويقسّمُ إلى حدٍّ ورسم، وكلٌّ منهما إلى تامٍّ وناقص.**

الظاهر من عبارته أنّه يرى أنّ الحدّ التامّ والناقص يقع جواباً عن ما الشارحة والحقيقيّة، والصحيح ـ كما هو المحقّق في محلّه ـ أنّه لا يقع جواباً عن ما الشارحة، وإنّما يقع جواباً عن ما الحقيقيّة، لأنّه قبل هل البسيطة لم يتحقّق وجود الشيء لكي يكون له جنسٌ وفصل، وبعد ثبوت وجوده يكون عندنا مشتركاتٌ ومختصّات، وبعد ذلك يأتي الحدّ التامّ والناقص، ومقسمهما الحدّ الحقيقيّ لا الأعمّ من الحقيقيّ والاسميّ كما هو ظاهر عبارته رحمه الله.

بعبارةٍ أخرى: إنّ الحدّ الحقيقيّ، لا الحدّ بالمعنى الأعمّ، هو الذي ينقسم إلى قسمين، فالتقسيم لبيان التعريف الحقيقيّ لا مطلق التعريف.

١. الحدّ التامّ

إنّ تعريف الحدّ التامّ الذي يقع في جواب ما الشارحة أو الحقيقيّة على مبناه رحمه الله هو ما اشتمل على جميع ذاتيّات المعَرَّف، ما يعني أنّه لا يوجد شيءٌ فوقها؛ باعتبار أنّ مفهوم الحيوان مثلاً يشتمل على جميع الأجناس حتّى تنتهي سلسلة الأجناس إلى الجوهر وهو جنس الأجناس العالي، وحاله في ذلك حال العناصر المركّبة إلى أجزائها البسيطة التي لا تقبل التحليل إلى أجزاء أصغر منها والتي عبّرنا عنها بالمفاهيم التصوّريّة البديهيّة.

وعلى هذا فإذا أخذنا في التعريف جميع ذاتيّات المعَرَّف سمِّي تعريفاً بالحدّ التامّ، مثل تعريف الإنسان بالحيوان الناطق، الذي يقع بالجنس والفصل القريبين،

لأنّ مفهوم الحيوان يندرج فيه الجوهر والجسم النامي والحسّاس المتحرّك بالإرادة، فتفصّل الإجمال في لفظ الإنسان. وهذا التعريف صحيحٌ وقع بالحدّ التامّ لكنّه تعريفٌ حدّيٌّ إجماليّ.

هذا وقد يكون التعريف بالحدّ التامّ أكثر تفصيلاً، كما لو قلت في تعريف الإنسان جسمٌ نامٍ حسّاسٌ متحرّكٌ بالإرادة ناطق، فبدل أن تقول «حيوان» تضع مكانه معناه، وهذا تفصيلٌ وتطويل، فتعرّف الإنسان بحدّه التامّ التفصيليّ. وكلا التعريفين يساوي المحدود من كلّ جهة، أي: يساويه مفهوماً ومصداقاً.

ثمّ لابدّ من الإشارة إلى نقطةٍ مهمّةٍ وهي: إنّ الحدود الحقيقيّة، وهي التي تعرّف الأشياء بالجنس والفصل، إنّما تكون للماهيّات، وأمّا ما لا ماهيّة له فلا معنى لأن يكون له حدٌّ حقيقيّ. مثلاً: الله تبارك وتعالى لا ماهيّة له، فلا معنى لأن يُسأل عن ماهيّته، أي: بـ«ما هو»، إذ لا يمكن أن يكون له حدٌّ حقيقيّ، كما يكون للإنسان.

فالحدود الحقيقيّة تكون للماهيّات فقط. ومن هنا إذا نظرنا إلى علم أصول الفقه مثلاً، نجده لا ماهيّة له، فلا يكون له حدٌّ حقيقيّ، ولهذا اختلف العلماء في تعريفه، وهذا يعني أنّ جميع التعاريف هي لشرح الاسم.

ومن الواضح: أنّ الحدّ سواءً كان حقيقيّاً أم إسميّاً، لابدّ أن يكون جامعاً ومانعاً ولا فرق في ذلك بينهما، وإن كان التعريف اللفظيّ غير مركّبٍ من جنسٍ وفصلٍ إلّا أنّه لابدّ أن يكون جامعاً للأفراد ومانعاً عن الأغيار.

إذن يشترط في الحدود الحقيقيّة أن يكون المعرَّف من الماهيّات، وإلّا فلا يعرَّف تعريفاً حقيقيّاً، وكذلك يشترط أن تكون الماهيّة مركّبةً ولا تكون بسيطةً كالسماء والأرض والإنسان والبقر...، لأنّ البسيط لا جنس له ولا فصل، وعلى هذا الأساس لا يكون للمقولات العالية حدودٌ حقيقيّة، لأنّها ليست مركّبةً من الأجناس والفصول، بل هي أمورٌ بسيطة.

في ضوء هذا، إذا تكلّمنا عن الحدِّ التامِّ والحدِّ الناقص فلابدّ أن نتعرّف أوّلاً على موضوعهما، وقد تقدّم أنّ مقسمهما الحدّ الحقيقيّ لا الأعمّ منه ومن الاسميّ الذي يكون قبل هل البسيطة، بل ما يكون بعد هل البسيطة التي تكون للماهيّات الموجودة؛ لأنّ قبل السؤال بهل البسيطة لا يوجد شيء، ومن هنا قالوا: إنّ السؤال بما الشارحة لا يختصّ بالماهيّات الموجودة، بل يشمل غير الموجودة أيضاً كالمعدوم، فإنّ من حقّك أن تسأل عنه بما الشارحة.

أمّا «ما» الحقيقيّة فلا يمكنك أن تسأل بها إلّا عن الموجود في الخارج، والبحث حسب الفرض في الحدّ التامّ والحدّ الناقص، أي: في الجنس والفصل أو في بعضهما، وقلنا: إنّ مقسمهما الحدّ الحقيقيّ.

ثمّ إنّ الحدّ التامّ كما يبيّن حقيقة المحدود في الذهن، كذلك يميّزه عن باقي المفاهيم الموجودة في الذهن، كما لو أردت أن تتعرّف على حقيقة الإنسان فسألت ما هو الإنسان؟ سواءً يوجد في ذهنك مفهومٌ آخر أم لا، فيقال لك: الإنسان حيوان ناطق، ولكن بما أنّ في الذهن مفاهيم كثيرة، مثل مفهوم الأرض ومفهوم السماء... تريد أن تميّز مفهومه عن المفاهيم الأخرى الموجودة في ذهنك، وهذا التمييز يتمّ بأحد أمرين:

الأمر الأوّل: أن تذكر جميع ذاتيّات المعرّف أو المحدود، كالإنسان في المثال.

الأمر الثاني: أن تذكر ما يعرض عليه، أو أموره العرضية.

فتمييز مفهومٍ عن غيره من المفاهيم الموجودة معه في الذهن إمّا يكون بذاتيَّاته وإمَّا بخواصّه التي تعرض عليه.

فإنْ كان التمييز بذاتيّاته سمّي الحدّ التامّ والحدّ الناقص، وإن كان بخاصّته سمّي الرسم التامّ والرسم الناقص.

والنتيجة من الحدّ التامّ والناقص والرسم التامّ والناقص، هي: التعرّف على الفرد الخارجيّ بعد تمييزه في الذهن من خلال ذاتيّاته أو من خلال خاصّته، لا

العرضيّ العامّ، لأنّ العرضيّ العامّ يشمل الكلّ ولا يختصّ بموجودٍ بعينه. فنقول: هذا فردٌ من الإنسان، وهذا فردٌ من البقر، وهذا فردٌ من الجدار....

إذن: التعريف أو الحدّ التامّ يبيّن، **أوّلاً**: حقيقة المفهوم، و**ثانياً**: يميّزه عن غيره من المفاهيم، و**ثالثاً**: يميّز الأفراد الخارجيّة الداخلة تحت ذلك المفهوم عن الأفراد الأخرى الداخلة تحت مفهومٍ آخر. وبحسب هذه الوظائف التي يقوم بها التعريف ينقسم إلى الحدّ التامّ والناقص، والرسم التامّ والناقص.

والمتحصّل من جميع ما ذكرنا: أنّا بالحدّ التامّ نتعرّف على مفهوم الشيء ونميّزه عن غيره من المفاهيم تمييزاً ذاتيّاً، ونشخّص أفراده في الخارج.

ولكن بناءً على ما تقدّم من أنّ المعرفة لا تتوقّف عند حدٍّ معيّن، لا يمكن التوصّل إلى حدٍّ تامّ، بل يمكن أن نحصل على معرّفٍ جديدٍ يزيد في قدرتنا على التشخيص. فمثلاً: لو سألنا ما الفرق بين الطاقة والمادّة؟ فيقال: إنّ المادّة طاقةٌ متراكمة، أي: إنّ الطاقة مادّةٌ غير متراكمةٍ لأنّ إحداهما تتحوّل إلى الأخرى. ومن هنا برز بحثٌ مهمٌّ وهو حقيقة الطاقة، فإذا لم تتمكّن من التعرّف على حقيقة المادّة، لا يمكنك أن تتعرّف على حقيقة الطاقة. وقد كانوا في السابق يميّزون بينهما فيقولون: الطاقة شيءٌ والمادّة شيءٌ آخر، وفي الوقت الحالي لمّا تعرّفوا على حقيقة المادّة عرفوا أنّها نفس الطاقة لكنّها بلباسٍ آخر.

إذن، في السابق، كان يُعتقد أنّ تعريف المادّة تعريفٌ تامّ، إلّا أنّه لمّا تعرّفنا على المادّة بنحوٍ دقيقٍ وأنّها هي الطاقة المتراكمة، عرفنا أنّ التعريف القديم لم يكن تامّاً.

ومن هنا تبرز أهمّية التعريف، إذ قد تُدخل فرداً تحت مفهومٍ بناءً على تعريف، وتُخرجه من تحت ذلك المفهوم بناءً على تعريفٍ آخر، وممّا لا شكّ فيه أنّه يترتّب على كلا الأمرين آثار أحكام المفهوم أو الماهيّة التي أدخلتَ الفرد تحتها وأخرجتَه من تحت المفهوم السابق. مثلاً: على فرض أنّك عرّفت الإنسان بالماشي

على اثنتين فقط، وأخرجت الماشي على أربع من مفهومه، فلا شكّ تكون بذلك أخرجت فرداً من الإنسان عن دائرة التكليف وهو الإنسان الكسيح أو المصاب بمرضٍ يعجز معه عن المشي إلّا على أربع؛ نظير الجنون المسقط للتكليف، فلو فُرض أن وُجد شخصٌ لا نعرف هل هو مجنون؟ فعلينا أن نحدّد مفهوم المجنون لنرى أينطبق عليه التعريف حتّى يرفع عنه قلم التكليف أم لا؟ فمعرفة أنّ هذا الفرد داخلٌ تحت هذا المفهوم أو داخلٌ تحت هذه المقولة أو الكلّي، ليس من الترف الفكريّ؛ إذ الكثير من الآثار الشرعيّة والعقليّة والفلسفيّة والكلاميّة والعلميّة تترتّب على ذلك.

إذن، كلّما كان التعريف دقيقاً، كان تشخيص الأفراد بنحوٍ أدقّ وأصحّ؛ لنستطيع ترتيب آثار المفهوم على تلك الأفراد أو لا نرتّبها عليها، وهذا يعني أنّ التعريف داخلٌ في صميم حياتنا العمليّة والعلميّة، لأنّ ترتيب الأحكام إنّما يكون من خلال تشخيص الأفراد، فإذا سألناك هل نتائج العلم يقينيّةٌ أم لا؟

فإن قلت: لا فرق؛ إذ لا ثمرة في ذلك؟

قلنا لك: إنْ كانت يقينيّةً وفُرض أنّك مصابٌ بمرضٍ ووصَف لك الطبيب دواءً معيّناً، أو منعك من تناول طعامٍ ما، فيجب عليك أن تسمع كلامه وتطيعه في أوامره، لأنّه شخّصٌ داءك ودواءك بطريقٍ يفيد اليقين والاطمئنان، والفقيه أيضاً يلزمك بقبول قوله، ويحتجّ عليك بأنّ ذلك من إلقاء النفس بالتهلكة وهو حرام.

وإن كانت غير يقينيّة، فلا يجب عليك الالتزام بقوله ولا بحكم الفقيه بحرمة عملك أو مخالفتك.

إذن، عندما عرّفنا العلم بنحوٍ لا يؤدّي إلى نتيجةٍ يقينيّة، لا يمكن أن نعتمد عليه في تشخيص موضوعات الأحكام الشرعيّة، فلابدّ من الرجوع إلى التعريف أو الحدّ التامّ. **وهو التعريفُ بجميع ذاتيّاتِ المعرَّفِ ـ بالفتح ـ.** وقلنا: ظاهر هذه النظريّة أنّه يمكن التعرّف على جميع ذاتيّات المعرَّف، وسوف يشير المصنّف رحمه

الله أنّ التعريف بالحدّ التامّ غير ممكنٍ عمليّاً.

ويقعُ التعريف بالحدّ التامّ **بالجنس والفصلِ القريبين،** فلابدّ أن يكون من الماهيّات وأن يكون مركّباً من الجنس والفصل، وإلّا فالبسيط لا يمكن تعريفه بالجنس والفصل. ومن هنا يتّضح أنّ التعريف الحقيقيّ بالحدّ التامّ إنّما هو للماهيّات المركّبة من الجنس والفصل **لاشتمالهما على جميع ذاتيّاتِ المعَرَّف** فإنّ الجنس القريب متضمّنٌ جميع الأجناس التي قبله، والفصل القريب متضمّنٌ أيضاً لجميع الفصول التي قبله بالإجمال.

فإذا قيل: ما الإنسان؟

فيجوزُ أن تجيبَ ـ أوّلاً ـ بأنّه: «حيوانٌ ناطقٌ». وهذا حدٌّ تامّ، فيه تفصيلُ ما أجملَه اللفظُ (اسم الإنسان)، أي: تفصيلٌ بالنسبة إلى الإنسان، وإجمالٌ بالنسبة إلى الحيوان، فيكون الإجمال والتفصيل نسبيّاً، أي: إنّ التعريف تفصيليٌّ بالنسبة إلى لفظٍ وإجماليٌّ بالنسبة إلى لفظٍ آخر، **ويشتملُ على جميع ذاتيّاتِه** أي: ذاتيّات الإنسان **لأنّ مفهومَ «الحيوانِ» ينطوي فيه: الجوهرُ، والجسمُ النامي، والحسّاسُ، والمتحرّكُ بالإرادة. وكلُّ هذه أجزاءٌ وذاتيّاتٌ للإنسان.**

ويجوزُ أن تجيبَ ـ ثانياً ـ بأنّه: «جسمٌ نامٍ حسّاسٌ متحرّكٌ بالإرادة، ناطقٌ». وهذا حدٌّ تامٌّ أيضاً فيه إجمال، لأنّ الجسم جوهرٌ له أبعادٌ ثلاثةٌ وفوق الجسم جنس الأجناس العالي، فيكون الإجمال من هذه الجهة، والتفصيل من كلّ جهة، أي: الجوهر الجسم النامي الحسّاس المتحرّك بالإرادة، **وهذا حدٌّ تامٌّ أيضاً للإنسان عينُ الأوّلِ في المفهوم، إلّا أنّه أكثرُ تفصيلاً** من جهة الجوهر؛ **لأنّك وضعتَ مكانَ كلمةِ «حيوان» حدَّه التامّ. وهذا تطويلٌ وفضولٌ لا حاجةَ إليه** بالنسبة لَمن يعلم **إلّا إذا كانت ماهيّةُ الحيوانِ مجهولةً للسائلِ فيجب.**

ويجوزُ أن تجيبَ ـ ثالثاً ـ بأنّه: «جوهرٌ قابلٌ للأبعاد الثلاثةِ نامٍ حسّاسٌ متحرّكٌ بالإرادة، ناطقٌ». ولا تفصيل أكثر من هذا. **فتضعُ مكانَ كلمةِ «جسم» حدَّه التامّ**

وهو الجوهر الذي له أبعادٌ ثلاثة، **فيكونُ المجموعُ حدّاً تامّاً للإنسان أكثرَ تفصيلاً من الجواب الثاني، وأكثرَ فضولاً، إلّا إذا كانت ماهيّةُ الجسمِ مجهولةً أيضاً للسائل، فيجب** ولا يكون فضولاً.

وهكذا إذا كان الجوهرُ مجهولاً تضعُ مكانَه حدَّه التامّ ـ إن وجد ـ. ونحن بيّنّا أنّ الجوهر ليس له حدٌّ تامٌّ لأنّه بسيط، وبيّنّا أيضاً أنّ الحدّ التامّ يكون للماهيّات المركّبة، والجوهر ليس بماهيّة، وإنّما هو مفهوم، ولكن على مبنى مَن يراه ماهيّةً فهو ماهيّةٌ بسيطة، ولهذا قال: «إن وجد»؛ لأنّا إذا قلنا: «الإنسان ماهيّة» فمعنى هذا أنّنا إذا أردنا أن نعرّف أفراده نقول: زيد أبعاده الثلاثة كذا، ووُجد في زمان كذا ومكان كذا، وهذا المفهوم الذي أُخذ في تعريف الأفراد يسمّى ماهيّة، فإذا لم يؤخذ في تعريفها فلا يكون التعريف تامّاً، وذلك فيما لو سألناك: عرّف لنا زيداً ـ مثلاً ـ تعريفاً تامّاً، فتقول في الجواب: حيوانٌ ناطقٌ، بإضافة أبعاده الثلاثة ومكانه وزمانه... وعوارضه. أمّا مفهوم الشيء فلا يصدق عليه أنّه ماهيّة، فإنّ الشيئيّة إن لم تؤخذ في زيد، مثلاً، سمّي مفهوماً.

وعلى هذا يتّضح الفرق بين الماهيّة والمفهوم، وهو: أنّ كلّاً منهما يؤخذ في حدّ أفراده، لكنّ المنطقيّين والفلاسفة لا يأخذون المفهوم في حدّ أفراده، إلّا أنّهم يطلقون اسم الفرد على ما تنطبق عليه الماهيّة، ويطلقون المصداق على ما ينطبق عليه المفهوم، فيقولون: هذا الشيء من أفراد الماهيّة، وهذا الشيء من مصاديق المفهوم.

فلكي يميّزوا بينهما يسمّون ما ينطبق عليه المفهوم مصداقاً، وما تنطبق عليه الماهيّة فرداً. وهذا الأمر كثيراً ما وقع فيه الخلط في كلمات الأصوليّين، كما فعل المحقّق الآخوند في كفاية الأصول[1] حيث خلط بين التعبيرين في تعريف علم الأصول بقوله: «هو نسبة الكلّي إلى أفراده أو مصاديقه»؛ مع أنّك عرفت أن لا

---

(١) كفاية الأصول: ص٧.

ترادف بين الكلّي وأفراده، والمفهوم ومصاديقه، إذ هنا نسبتان مختلفتان. وكذلك وقع الخلط بينهما عند غير علماء الأصول، فتنبّه لما ذكرناه واغتنم.

ثمّ اعلم: أنّ نسبة الماهيّة إلى ما تنطبق عليه، نسبة الكلّي إلى فرده. ونسبة المفهوم إلى ما ينطبق عليه، نسبة الكلّي إلى مصداقه.

والحاصل: إذا أردنا أن نعرّف الفرد فلابدّ أن نأخذ الماهيّة في حدّه، وإذا أردنا أن نعرّف المصداق فلا نأخذ المفهوم في حدّه، ولهذا لو سألناك عن زيدٍ الموجود في الخارج ما هو؟ فلا تقول في الجواب: شيءٌ حيوانٌ ناطق، بل يصحُّ إن قلت: جوهر، وحينئذٍ يكون الجوهر ماهيّةً؛ لأنّه أُخذ في حدِّ الأفراد. وهذا القول في مقابل قول مَن أنكر أن يكون الجوهر ماهيّةً وأثبت أنّه مفهوم، والنزاع في هذا الأمر موكولٌ إلى محلّه في الفلسفة، وكلامنا هنا مبنيٌّ على أنّ الجوهر ماهيّةٌ بسيطةٌ مجهولةٌ للسائل، فيضع مكانه حدّه التامّ **حتّى ينتهي الأمرُ إلى المفاهيم البديهيّةِ الغنيّةِ عن التعريف كمفهومِ الموجودِ والشيءِ...** فالموجود مفهومٌ وليس بماهيّة، لأنّه عندما يقال لك: «عرّف زيداً» فلا تقول في الجواب: «حيوانٌ ناطقٌ موجودٌ»، لأنّ الموجود ليس داخلاً في ماهيّة زيدٍ، وإن صحّ حمله عليه.

وقد ظهرَ من هذا البيان:

أوّلاً: أنّ الجنسَ والفصلَ القريبين تنطوي فيهما جميعُ ذاتيّاتِ المعَرَّفِ لا يشذُّ منها جزءٌ أبداً، ولذا سُمّي الحدُّ بهما «تامّاً».

وثانياً: أن لا فرقَ في المفهوم بين الحدودِ التامّةِ المطوّلةِ التفصيليّة **والمختصرة** الإجمالية، **إلّا أنّ المطوّلةَ أكثرُ تفصيلاً، فيكونُ التعريفُ بها واجباً تارةً** إذا كانت مجهولةً للسائل **وفضولاً أخرى** إذا كانت معلومةً للسائل.

وثالثاً: أنّ الحدَّ التامَّ يساوي المحدودَ في المفهوم كالمترادفين. ذكرنا سابقاً في النسب الأربع: أنّ المساواة تعني: أنّ هذا الشيء مساوٍ لذلك الشيء وعينه، ولا تكون المساواة في باب النسب الأربع في المفاهيم، وقال (كالمترادفين) ولم يقل

(هما مترادفان)، لأنّه لا يوجد إجمالٌ وتفصيلٌ بين المترادفين، فإنّ الإنسان والبشر مترادفان ولا إجمال بينهما، بخلاف قولنا: الإنسان حيوانٌ ناطقٌ، فإنّ «الإنسان» مجملٌ، و«حيوانٌ ناطقٌ» فيه تفصيل، ولهذا قال: كالمترادفين.

فيقومُ مقامَ الاسمِ بأن يفيدَ فائدتَه فكأنّك بدل أن تقول «إنسان» قلت: «حيوانٌ ناطق»، أو بدل أن تقول «حيوانٌ ناطق»، قلت «إنسان» لا فرق بينهما من حيث ذاتيّاتهما **ويدلُّ على ما يدلُّ عليه الاسمُ إجمالاً.**

ورابعاً: أنّ الحدَّ التامَّ يدلُّ على المحدود بالمطابقة لأنّ معناه: هذا ذاك. فكلٌّ منهما يدلّ على الآخر بالدلالة المطابقيّة التي تقدّم البحث فيها في بحث الدلالة.

٢. الحدّ الناقص

تقدّم: أنّ التعريف يعرّف المحدود معرفةً كاملة، ويميّزه في الذهن عن باقي المفاهيم الأخرى، ويشخّص أفراده في الخارج، فإن توفّر فيه ذلك، سمّي حدّاً تامّاً، وإن نقص منه أحدها، سمّي حدّاً ناقصاً؛ ولهذا قال في تعريفه:

وهو التعريفُ ببعض ذاتيّاتِ المُعَرَّفِ ـ بالفتح ـ أي: إنّك تعرّفت على المحدود ببعض ذاتيّاته، فانخرم الأمر الأوّل وهو التعرّف على المحدود بجميع ذاتيّاته. ولكنّك تستطيع أن تميّزه في الذهن عن غيره وتشخّص أفراده في الخارج، إلّا أنّ هذا التعريف لا يشتمل على فائدة الحدّ التامّ، أعني تمييز المحدود عن غيره بجميع ذاتيّاته.

ولابدّ أن يشتملَ على الفصل القريبِ على الأقلّ حتّى يكون حدّاً، لأنّه إن لم يشتمل التعريف على الجنس أو الفصل لا يكون تعريفاً بالذاتيّات، وإنّما يكون بالعرضيّ، وحينئذٍ لا يكون تعريفاً بالحدّ وإنّما يكون تعريفاً بالرسم.

بعبارة أخرى: التعريف إمّا يكون بالذاتيّات أو يكون بالعرضيّات، وعلى الأوّل إمّا يكون بجميع الذاتيّات فيسمَّى الحدّ التامّ، وإمّا ببعض الذاتيّات فيسمَّى الحدّ الناقص، وذلك فيما إذا كان التعريف بالجنس البعيد والفصل القريب، فإنّك

لو أجبت عن سؤال (ما هو الإنسان): «حيوان» فقط، لا يكون تعريفاً بالحدّ، لأنّه لا يميّزه عن غيره ممّا يشترك معه في الحيوانيّة، ولا يشخّصه في الخارج.

وعلى هذا لابدّ أن يكون التعريف بالحدّ الناقص مشتملاً على بعض الذاتيّ الأخصّ **ولذا سُمِّي ناقصاً. وهو يقعُ تارةً بالجنس البعيدِ والفصلِ القريب، وأخرى بالفصل وحدَه** لأنّ الجنس البعيد لا يشتمل على كلّ الأجناس وإنّما يشتمل على بعضها دون البعض الآخر.

مثالُ الأوّلِ: تقولُ لتحديد الإنسانِ: «جسمٌ نامٍ... ناطقٌ» وهو مثال الجنس البعيد، والفصل القريب، **فقد نقصتَ من الحدِّ التامِّ المذكورِ في الجواب الثاني المتقدّم** يعني قوله: «ويجوز أن تجيب ثانياً» حيث نقص منه **صفةَ «حسّاس، متحرّك بالإرادة» وهي فصلُ الحيوان، وقد وقعَ النقصُ مكانَ النقطِ بين «جسمٍ نامٍ» وبين «ناطق»، فلم يكملْ فيه مفهومُ الإنسان**، أي: لم يكمل فيه من حيث الذاتيّات.

ومثالُ الثاني: تقولُ لتحديد الإنسانِ أيضاً: «...ناطقٌ»، فقد نقصتَ من الحدِّ التامِّ الجنسَ القريبَ كلَّه. فهو أكثرُ نقصاناً من الأوّلِ كما ترى.

وقد ظهرَ من هذا البيان، أي: في الحدّ الناقص:

أوّلاً: أنّ الحدَّ الناقصَ لا يساوي المحدودَ في المفهوم، لأنّه يشتملُ على بعضِ أجزاءِ مفهومِه. أي: لا يشتمل على جميع ذاتيّات المحدود، بل يشتمل على بعضها **ولكنّه يساويه في المصداق.**

وثانياً: أنّ الحدَّ الناقصَ لا يعطي للنفس صورةً ذهنيّةً كاملةً للمحدود مطابقةً له، كما كان الحدُّ التامُّ، فلا يكونُ تصوّرُه تصوّراً للمحدود بحقيقته، بل أكثرُ ما يفيدُ تمييزُه عن جميع ما عداه تمييزاً ذاتيّاً فحسب.

وثالثاً: أنّه لا يدلُّ على المحدود بالمطابقة، بل بالالتزام، لأنّه من باب دلالةِ الجزءِ المختصِّ على الكلّ؛ وذلك لأنّ بعض الأجزاء الموجودة في المحدود غير موجودةٍ في الحدّ، ولهذا لا يدلّ عليه بالمطابقة، وإنّما يدلّ عليه بالالتزام.

٣. الرسم التامّ

جميع ما تقدَّم إنَّما هو فيما إذا استطعنا أن نعرّف الشيء ببعض ذاتيّاته، أمَّا إذا لم نستطع أن نتعرّف عليه بها، فنعرّفه بالجنس والعرضيّ لكن لا العرضيّ العامّ، بل بالخاصّة، لأنّ التعريف بالعرضيّ العامّ لا يتميّز به المحدود عن غيره ولا يتشخّص في الخارج، فاحتيج إلى الخاصّة المساوية، نحو قولنا في تعريف الإنسان: حيوانٌ ضاحك، وهذا تعريفٌ رسميٌّ، ويسمّى بالرسم التامّ؛ ولذا قال:

وهو التعريفُ بالجنس من دون فرقٍ بين أن يكون جنساً قريباً أو بعيداً أو متوسِّطاً.

والخاصّة؛ كتعريف الإنسانِ بأنّه «حيوانٌ ضاحكٌ» فاشتملَ على الذاتيّ وهو الحيوان، إلّا أنّ هذا الذاتيّ لا قيمة له؛ لأنّه ذاتيٌّ أعمّ.

والعرضيّ؛ ولذا سُمّي تامّاً.

وفي النتيجة نجد أنّ تعريف الإنسان بالحيوان الناطق تعريفٌ رسميّ، مع أنّه يشتمل على بعض ذاتيّات الإنسان.

٤. الرسم الناقص

وهو التعريفُ بالخاصّة وحدَها، كتعريف الإنسانِ بأنّه «ضاحكٌ» فاشتملَ على العرضيّ فقط، فكان ناقصاً. فيفترق الرسم الناقص عن الرسم التامّ بأنّ في التامّ ينضمّ الذاتيّ الأعمّ إلى الخاصّة المساوية، وفي الناقص يكون التعريف بالخاصّة فقط، أي: من دون أن ينضمّ إليها الذاتيّ الأعمّ.

وهنا بحثٌ وهو: إن اشتمل التعريف الرسميّ على الذاتيّ البعيد لا القريب، كما إذا اشتمل على الجنس البعيد، فهل يدخل في الرسم التامّ، أو الناقص؟

وقع الخلاف بين المنطقيّين في ذلك، ولذا قال: **وقيل: إنّ التعريفَ بالجنس البعيدِ** وهو أمرٌ ذاتيّ، **والخاصّةِ، معدودٌ من الرسم الناقص.** وعلى هذا الأساس

فيختصُّ التامُّ بالمؤلَّفِ من الجنس القريبِ والخاصّةِ فقط. وهذا يعني أنّ التعريف بالجنس البعيد لا يكون من الرسم التامّ وإنّما يكون من الرسم الناقص.

ولا يخفى: أنّ الرسمَ مطلقاً كالحدِّ الناقصِ، لا يفيدُ إلّا تمييزَ المعَرَّفِ ـ بالفتح ـ عن جميعِ ما عداه فحسب؛ وذلك لعدم تمييز المعرَّف عن غيره في الذهن تمييزاً ذاتيّاً، **إلّا أنّه يميّزُه تمييزاً عرضيّاً، ولا يساويه إلّا في المصداق لا في المفهوم** وبعبارة أخرى: الفائدة الثالثة من فوائد التعريف متحقّقةٌ هنا وهي: تمييز الفرد عن غيره وأنّه يساويه في المصداق. وعلى هذا الأساس إن لم يكن مساوياً له في المفهوم، فيدلّ الحدّ على المحدود كاملاً بالمطابقة، وإن دلّ على بعضه فـ**لا يدلُّ عليه إلّا بالالتزام. كلُّ هذا ظاهرٌ ممّا قدّمناه.**

إنارة

إنّ الأصلَ في التعريف هو الحدُّ التامُّ.

تقدّم: أنّ علم المنطق لا يجيب عن أيّ سؤالٍ إلّا إذا كان السؤال عن ذاتيّات الشيء وبيان حقيقته وما هو جنسه وفصله القريبين. فإذا سألنا ما هو الإنسان؟ وطلبنا بيان جنسه وفصله القريبين، فلا تجيب عنه العلوم الطبيعيّة كعلم الطبّ والكيمياء والفيزياء والرياضيّات... لأنّ العلوم الطبيعيّة موضوعها الجسم، والعلوم الرياضيّة موضوعها الكمّ... فلم يبقَ إلّا علم الفلسفة أو الإلهيّات بالمعنى الأعمّ، هو الذي يجيب على السؤال عن الحدّ التامّ، ولهذا عُرّف علم الفلسفة: بأنّه العلم بحقائق الأشياء على ما هي عليه في الواقع.

وعلى هذا، فلو سألنا الفيلسوف: هل يمكن تعريف الأشياء بحدودها التامّة؟ لأجابنا: لا يمكن ذلك، وكذلك لا يمكن تعريفها بحدودها الناقصة، لأنّ الحدّ الناقص هو التعريف بالفصل القريب، ولا يمكن تعريف الأشياء بفصولها القريبة، وإنَّما يمكن تعريف الأشياء برسومها، ومن خلال آثارها

ولوازمها. أمَّا حقيقة الأشياء وبيان أجناسها وفصولها القريبة فليس بمقدور الفلسفة الإجابة عنها، غاية الأمر لمّا نبحث عن الموجود ونجد فيه سنخاً من الآثار ليست موجودةً في موجودٍ غيره، نحكم عليه من خلال تلك الآثار، كما في حكمنا على الإنسان أنّه ناطقٌ أو يتكلّم، ممّا يعني أنّنا لم نتعرّف على موجوداتٍ تتكلّم بكلامنا حسب مبلغنا من العلم في الوقت الحالي. فمن خلال استقراء الموجودات التي نعرفها أو التي نتعرّف عليها، لا نجد مَن فيه هذه الخصوصيّة غير الإنسان، فنقول: الإنسان ناطق.

هذا إن فسّرنا الناطق بالمتكلّم، أمّا إن فسّرناه بمَن يدرك الكلّيات فأيضاً بحسب الاستقراء للموجودات لم نجد منها غيرنا مَن له هذه الخاصّية. وكما ذكر المصنّف في أوّل الكتاب في بيان المراحل الأربع التي يمرّ بها الإنسان في عمليّة التفكير، وأنّه بعد المرحلة الرابعة يذهب في طريقه وحده متميّزاً عن الحيوان بقوّة العقل وإدراك الكلّيات... فإنّ هذا أيضاً حسب الاستقراء؛ لعدم وجود دليلٍ إلى الآن على أنّ الحيوانات تدرك الكلّيات، بحسب معرفتنا بالحيوانات الموجودة.

إذن، الناطقيّة التي تميّز هذا النوع عن غيره من الأنواع سواءً كانت بمعنى التكلّم أم بمعنى إدراك الكلّيات، ليست هي حقيقة الفصل، بل هي من لوازمه التي تكشف عن الفصول الحقيقيّة، ولذا سمّينا الناطق فصلاً منطقيّاً، وهو ما يوضع في حدِّ الشيء.

فالفيلسوف يجيب عن سؤال ما هو، بلوازم النوع المساوية لا الخاصّة، ولا يجيب بالجنس والفصل القريبين، لأنّ التعريف باللوازم الخاصّة لا يكون تعريفاً رسميّاً، ولأنّ التعريف الرسميّ الصحيح هو ما اشتمل على الخاصّة غير المساوية. وهذا الكلام مبنيٌّ على براهين فلسفيّةٍ يبيّنون فيها الوجه في عدم التعرّف على حقائق الأشياء، وأنّ التعرّف عليها من خلال لوازمها الكاشفة عن الفصول الحقيقيّة.

«وحاصل التحقيق: أنّ الفصول الحقيقيّة: هي أنحاء الوجودات الخاصّة للأشياء، والفصول الميزانيّة [أي: المنطقيّة]: هي علاماتٌ وأماراتٌ وحكاياتٌ عنها، فإذا كانت أنحاء الوجودات فهي فوق المقولة، لأنّ الوجود ليس بجوهرٍ ولا عرض... بل الفصل بالحقيقة هو الذي مبدأ هذه الأمور، وهكذا في نظائرها...»[١].

وإنّ في بعض الموارد لا يكفي لازمٌ واحدٌ في معرفة الشيء، فنأتي بلازمين أو ثلاثة حتّى نحصل على جميع لوازم النوع، من قبيل الحيوان، فإنّا إذا قلنا أنّ للحيوان فصلاً منطقيّاً وليس حقيقيّاً، لأنّ الحقيقيّ واحد، فإذا أردنا أن نعرّفه نضيف الحسّاس المتحرّك بالإرادة، وذلك لأنّه ليس فصلاً حقيقيّاً، بل من لوازم الفصل، وأحد اللازمين حسب الفرض غير كافٍ لتعريف الحيوان، فأضفنا إليه لازماً آخر ليتمّ التعرّف على فصله من مجموع اللازمين، نظير ما لو عرَفنا أنّ لزيدٍ عدّة خصوصيّاتٍ، منها: أنّ لون بشرته أبيض، ومنها أنّه يكتب باليد اليسرى، فإذا سألني شخص: من هو زيد؟ فهل يكفي أن أقول: هو ذات لونه أبيض؟ قطعاً لا يكفي ذلك، لأنّ ذلك الوصف موجودٌ في غير زيدٍ أيضاً. أو أقول: الذي يكتب بيده اليسرى؟ أيضاً لا يكفي ذلك، لأنّ كثيراً من الناس يكتبون باليد اليسرى، ولكن لو جمعنا بين الوصفين: الأبيض، والذي يكتب بيده اليسرى، وفُرض عدم وجود غيره في بلده له هذان الوصفان، فيمكن تعريفه بذلك. وما نحن فيه من هذا القبيل، فإنّ تعدّد اللوازم إنّما هو باعتبار أنّ ذكر بعضها غير كافٍ، ولهذا نأتي بأكثر من خاصّةٍ مساويةٍ أو بالخاصّة الأعمّ التي عند تعدّدها تكون مساويةً للمعرّف، كما إذا جمعنا بين الحسّاس والمتحرّك بالإرادة، فإنّ الحسّاس أعمّ، وحين أضفنا إليه المتحرّك بالإرادة صار خاصّةً مساويةً للمعرّف.

والحاصل: إنّ هذه التعاريف التي تُذكر في الفلسفة وفي المنطق عموماً، بالنظرة

---

(١) شرح المنظومة، قسم الحكمة: ج٢، ص٣٥٣.

الدقيقة لابدّ أن لا ينظر إليها بما هي حدودٌ تامّةٌ أو ناقصةٌ، وإنّما ينظر إليها بما هي رسومٌ تامّةٌ أو ناقصة. والمهمّ هو معرفة الأشياء بلوازمها التي تشير إلى فصولها الحقيقيّة، وليست معرفتها بحقائقها التي لا توجد فوقها معرفة، بل أيّ مرتبةٍ من المعرفة نصل إليها تكون فوقها درجةٌ أخرى من المعرفة، كما تقدّم بيانه.

لأنّ المقصودَ الأصليَّ من التعريف أمران:

الأوّلُ: تصوّرُ المعرَّفِ ـ بالفتح ـ بحقيقته لتتكوّنَ له في النفس صورةٌ تفصيليّةٌ واضحةٌ أعمّ من أن يوجد مفهومٌ آخر تريد أن تميّزه أو لا يوجد.

والثاني: تمييزُه في الذهن عن غيره تمييزاً تامّاً، والتمييز التامّ لا يكون إلّا بجميع الذاتيّات، وإذا تعذّر الحدّ التامّ فالحدّ الناقص.

ولا يؤدّى هذان الأمران إلّا بالحدِّ التامّ، وإذ يتعذّرُ الأمرُ الأوّلُ يُكتفى بالثاني، أي: الحدّ الناقص، ويتكفّلُ به الحدُّ الناقصُ والرسمُ بقسميه التامّ والناقص، وإلّا قُدِّمَ تمييزُه تمييزاً ذاتيّاً، ويؤدَّى ذلك بالحدِّ الناقِصِ فهو أَولى من الرسم. وبعبارة أخرى: لو لاحظنا الحدود بحسب المراتب، فأوّل مرتبةٍ هي الحدّ التامّ، ويليه الحدّ الناقص، ثمّ يليه الرسم التامّ، وبعده الرسم الناقص. والرسمُ التامُّ أولى من الناقص.

إلّا أنّ المعروفَ عندَ العلماء يعني الفلاسفة: أنّ الاطّلاعَ على حقائقِ الأشياءِ وفصولِها من الأمور المستحيلةِ أو المتعذّرة. وفيه إشارةٌ إلى ما ذكرناه من أنّ مَن يجيب بالحدّ التامّ ليسوا هم علماء الطبيعة أو الرياضيّات... بل الفيلسوف هو الذي يجيب، ولكنّ الاطّلاع على حقائق الأشياء وفصولها من الأمور المتعذّر كسبها بالعلم الحصوليّ، وكلُّ ما يُذكرُ من الفصول فإنّما هي خواصُّ لازمةٌ تكشفُ عن الفصول الحقيقيّة أي: إنّها تكشف عن وجود الفصول الحقيقيّة، وإلّا فإن كانت تكشف عن حقائقها فلماذا نطوّل الطريق ويكون الأمر من قبيل الأكل من القفا، فإنّ النطق ـ بمعنى التكلّم أو بمعنى إدراك الكلّيات ـ يكشف عن وجود

فصلٍ يؤدّي آثار الكلام أو آثار إدراك الكلّيات، كما إذا نظرنا إلى النار فإنّا نجد آثارها وهي الحرارة والضوء، وهذه الآثار ليست هي النار، بل تكشف عن وجود النار، وهكذا الماء حين نسأل عن حقيقته، فإنّ علم الكيمياء يحلّله إلى عناصره وأجزائه، لكنّا لا نريد معرفة طبيعته المادّية وهي بيان عنصريه الأوكسجين والهيدروجين، لأنّ هذين العنصرين لا ندري هل هما من الجواهر حتّى تكون حقيقة الماء عقلاً أو جسماً أو نفساً، أم من الأعراض حتّى تكون من الكمّ والكيف والمتى والأين...، بل نريد معرفة حقيقته الماهويّة، وهي التي تكشف عنها آثار الماء ومنها رفع العطش.

إذن، حقيقة المؤثّر مجهولةٌ ولا يمكن التعرّف عليها بالعلم الحصوليّ.

فالتعاريفُ الموجودةُ بين أيدينا في المنطق والفلسفة **أكثرُها أو كلُّها رسومٌ تشبهُ الحدود** وليست حدوداً حقيقيّةً تامّةً أو ناقصة.

وعلى هذا الأساس، **فعلى من أرادَ التعريفَ أن يختارَ الخاصّةَ اللازمةَ البيّنةَ بالمعنى الأخصّ** لأنّ هذه التعاريف رجعت في النتيجة إلى اللوازم، وإذا كان الأمر كذلك فالأفضل أن نعرّفها باللازم البيّن بالمعنى الأخصّ؛ **لأنّها أدلُّ على حقيقة المعرَّف، وأشبهُ بالفصل** كما تقدَّم بيانه. **وهذا أنفعُ الرسومِ في تعريفِ الأشياء. وبعده في المنزلةِ التعريفُ بالخاصّة اللازمةِ البيّنةِ بالمعنى الأعمّ.**

أمّا التعريفُ بالخاصّةِ الخفيّةِ غيرِ البيّنة، فإنّها لا تفيدُ تعريفَ الشيءِ لكلِّ أحدٍ وإنّما تفيد التعريف لبعض الأشخاص دون البعض الآخر. **فإذا عرّفتَ المثلَّثَ بأنّه «شكلٌ زواياه تساوي قائمتين» فإنّك لم تعرّفْه إلّا للهندسيّ المستغني عنه،** أمّا غير الهندسيّ الذي لا يعرف الزوايا القائمة ولا يعرف معنى الأضلاع، فلا يكون التعريف مفيداً له، لأنّه خفيٌّ بالنسبة إليه.

إلى هنا تمّ البحث عن التعريف بالحدّ التامّ والناقص، والرسم التامّ والناقص.

التعريف بالمثال والطريقة الاستقرائيّة

هذا قسمٌ آخر من التعريف وهو التعريف بالمثال، فإنّا نجد المنطقيّين حينما يبحثون عن التعريف يقولون: إنّ التعريف إمّا يقع بالحدّ التامّ وإمّا بالرسم وإمّا بالمثال، كما لو سألتني: ما هو الكمّ؟ فأستعين على تعريفه بذكر أحد أفراده ومصاديقه، فأقول في الجواب: انظر إلى هذا الكتاب له طولٌ وعرضٌ وعمق. فبدل أن أعرّف لك الكمّ، أذكر أحد مصاديقه مثالاً له، وكما لو سألت: ما هو الجوهر؟ فأقول: انظر إلى هذا الشيء فإنّه لكي يوجد هل يحتاج إلى موضوعٍ يتّكئ عليه أو يحلّ فيه؟ بخلاف لونه فإنّه يحتاج إليه ليتّكئ عليه، فتتعرّف على الجوهر بأنّه خلاف العرض، لا يحتاج إلى موضوعٍ يحلّ فيه. وفي الواقع أنا لم أعرّف الجوهر وأقول: هو الموجود لا في موضوع، وإنّما ذكرت مصداقاً من مصاديقه الخارجيّة مثالاً لتعريفه.

فالتعريف بالمثال إمّا يكون بذكر مصداقٍ واحدٍ أو بعدّة مصاديق أو أمثلة، إلى أن يحصل الضابط من خلال ذلك.

ولعلّ هذا التعريف هو الأنسب لأذهان المبتدئين لأنّهم يأنسون بالأمثلة والمصاديق أكثر ممّا يأنسون بالمفاهيم الكلّيّة.

وأنتم تلاحظون أنّ الأستاذ عندما يبيّن بعض المطالب أو يذكر بعض القواعد، يطالبه تلاميذه أو السامعون بمثالٍ على مطلبه أو على القاعدة التي ذكرها، لكي تتّضح عندهم. والسبب في الابتداء بالمثال والانتهاء بالمفهوم، وليس بالعكس (أي: لا يبدأ بالمفهوم وينتهي بالمثال) مبنيٌّ على نظريّة صدر المتألّهين الشيرازي رحمه الله: «بأنّ النفس جسمانيّة الحدوث روحانيّة البقاء، تبتدئ من المادّة وتنتهي

بالمجرّد». وبما أنّ النفس جسمانيّةٌ من حيث الحدوث ومادّيةٌ من حيث الابتداء، كان التعريف بالمثال مفيداً لأذهان العوامّ والمبتدئين. وقد أشار إلى المذاهب المتعدّدة في هذه المسألة الحكيم السبزواريّ قدّس سرّه[1] حيث قال:

النفس في الحدوث جسمانيّة ... وفي البقا تكون روحانيّة

فأعور جسّمها شبّهها ... كما يحدّها الذي نزّهها

حيث افتتح الآراء بـ«قول أهل الحكمة المتعالية شيعة صدر المتألّهين قدّس سرّه من أنّها جسمانيّة الحدوث روحانيّة البقاء، وعليه العرفاء الشامخون ويطابق مع ظواهر من الآيات والأخبار كما لا يخفى على مَن تدبّر الآية: ﴿**ثُمَّ أَنشَأْنَاهُ خَلْقًا آخَرَ**﴾ الظاهر في تحوّل الروح من اللحم والعظم وغيرهما المتحوّل من النطفة المتحوّلة من العلقة المتحوّلة من النطفة، فالنطفة بعينها هي التي صارت علقةً فمضغةً فاكتست لحماً وغيره فأنشأت خلقاً آخر...»[2].

أمّا بالنسبة إلى المحقّق العالم فالتعريف يكون بالمفهوم، ولذا نجد من طريقة العلماء والمحقّقين أنّهم لا يسألون عن المثال وإنّما يطالبون بضابط المسألة التي يتباحثون حولها، ليروا انطباق المثال على القاعدة أو أنّه خارجٌ عنها، وذلك لعلّ أحدهم يغالط في مثاله، فيُطالب بمثالٍ آخر على طبقها.

فالعالم والمحقّق يتعرّف الأشياء من خلال القاعدة العامّة والمفاهيم الكلّية بخلاف المبتدئ، فإنّه لا يتعرّف حقائقها إلّا من خلال الأمثلة. ولهذا قال:

كثيراً ما نجدُ العلماءَ ـ لاسيّما علماء الأدبِ ـ يستعينون على تعريف الشيءِ بذكرِ أحدِ أفرادِه ومصاديقِه مثالاً له. وهذا ما نسمّيه «التعريفَ بالمثالِ» وهو أقربُ إلى عقولِ المبتدئين في فهمِ الأشياءِ وتمييزِها من عقول المتعلّمين المدقّقين.

---

(١) شرح المنظومة، قسم الحكمة: ج٥، ص١١٣.

(٢) درر الفوائد: ج٢، ص٣٤٤.

ومن نوعِ التعريفِ بالمثال: الطريقةُ الاستقرائيّةُ. والنسبة بين التعريف بالمثال والطريقة الاستقرائيّة العموم والخصوص المطلق، فإنّ كلّ طريقةٍ استقرائيّةٍ تعريفٌ بالمثال، وليس كلّ تعريفٍ بالمثال طريقةً استقرائيّة.

المعروفةُ في هذا العصرِ التي يدعو لها علماءُ التربية، لتفهيم الناشئةِ وترسيخ القواعدِ والمعاني الكلّيةِ في أفكارِهم.

وهي: أن يُكثرَ المؤلِّفُ أو المدرّسُ ـ قبل بيان التعريفِ أو القاعدةِ ـ من ذكرِ الأمثلةِ والتمرينات. وبهذا تختلف عن التعريف بالمثال، إذ في التعريف بالمثال يذكر أحد المصاديق مثالاً، وفي الطريقة الاستقرائيّة يكثر من ذكر الأمثلة والتمرينات؛ **ليستنبطَ الطالبُ بنفسه المفهومَ الكلّيَّ أو القاعدة. وبعدئذٍ تعطَى له النتيجةُ بعبارةٍ واضحةٍ؛ ليطابقَ بين ما يستنبطُ هو، وبين ما يعطَى له بالأخير من نتيجةٍ** وقاعدةٍ وتعريف.

والتعريفُ بالمثال ليس قسماً خامساً للتعريف، بل هو من التعريف بالخاصّة أو التعريف بالرسم الناقص، وهو يكون بالخاصّة المساوية وكما ذكرنا: التعريف بها جامعٌ مانعٌ بحسب المصاديق الخارجيّة، لأنّ الخاصّة أنّى وُجدت وُجد ملزومها.

وعلى هذا فبحسب تعريف الرسم الناقص والخاصّة يكون التعريف بالخاصّة جامعاً مانعاً بحسب المصاديق الخارجيّة، ولكنّ التعريف بالمثال قد يكون كذلك وقد لا يكون، بل قد ينطبق على غير المحدود، فلا يكون تعريفاً بالرسم الناقص.

إذن ما أفاده من أنّ التعريف بالمثال يرجع إلى الرسم الناقص غير تامّ، وذلك لأنّ التعريف بالرسم الناقص على ما بيّنّا هو التعريف بالخاصّة المساوية وهو جامعٌ مانع. أمّا التعريف بالمثال وكذا التعريف بالتشبيه كما سيأتي، قد يكون كذلك وقد لا يكون.

نعم، إذا عرّفنا الرسم الناقص بتعريفٍ آخر ـ ذكره جملةٌ من المحقّقين ومنهم

المحقّق الطوسيّ حيث قال: «وحدُّه، أي: الرسم الناقص، أن يقال: هو قولٌ مؤلَّفٌ من محمولاتٍ لا تكون ذاتيّةً بأجمعها»[1] ممّا يعني أنّ تلك المحمولات قد تكون مساويةً وقد لا تكون ـ فلا يكون التعريف بهذه المحمولات جامعاً ومانعاً.

وعليه يكون التعريف بالرسم الناقص غير جامعٍ ولا مانع، لكنّ المصنّف رحمه الله خلط بين التعريفين للرسم، فذكر في تعريفه ما لا ينطبق عليه التعريف بالمثال **لأنّ المثالَ ممّا يختصُّ بذلك المفهوم** بل قد يوجد فيه وقد لا يوجد، **فيرجعُ إلى: الرسمِ الناقص،** وقد عرفت أنّه بناءً على المعنى الذي ذكره في تعريف الرسم، لا يرجع التعريف بالخاصّة إليه، وإنّما يرجع إليه بناءً على تعريف المحقّق الطوسيّ رحمه الله.

وعليه، يجوزُ أن يُكتفى به في التعريف من دون ذكرِ التعريفِ المستنبط إذا كان المثالُ وافياً بخصوصيّات الممثَّلِ له، وقد لا يكون المثال وافياً بخصوصيّاته، فلا يكون حينئذٍ خاصّةً، ولا يرجع إلى الرسم الناقص.

---

(١) الإشارات والتنبيهات: ص١٠٢.

التعريف بالتشبيه

ثمّة قولٌ مشهورٌ هو: أنّ الأشياء تعرف بنظائرها أو بأضدادها، فإنّك إذا عرفت ما هو البياض مثلاً وعلمت أنّه ضدٌّ للسواد، تعرّفت على السواد أيضاً. وهذا **ممّا يلحقُ بالتعريف بالمثال ويدخلُ في الرسم الناقصِ أيضاً.**

ويرد عليه ما تقدَّم في التعريف بالمثال، فيقال: إنّ التعريف بالتشبيه، بناءً على ما ذكرتم من تعريف الرسم، لا يدخل في الرسم الناقص، وعلى تعريف المحقّق الطوسيّ يدخل فيه **«التعريفُ بالتشبيه». وهو: أن يشبّهَ الشيءُ المقصودُ تعريفُه بشيءٍ آخر؛ لجهةِ شبهٍ بينهما.** ومن المعلوم أنّ التعريف بالمثال والتعريف بالتشبيه يكون مقرّباً من جهةٍ ومبعّداً من جهات، ولهذا ذكروا مراراً: «أنّ المثال يقرّب من جهةٍ ويبعّد من ألف جهة». وإنّا عندما نضرب مثالاً إنّما نريد أن نقرّب المحدود إلى ذهن الطالب من الجهة المعلومة عنده، وليس من مطلق الجهات، **على شرط أن يكونَ المشبَّهُ به معلوماً عند المخاطَبِ بأنّ له جهةَ الشبهِ هذه.** فإن لم يكن معلوماً لديه، فلا قيمة للتعريف بالتشبيه.

ومثالُه: تشبيهُ الوجودِ بالنور المحسوس من جهة خصوصيّته، وهي: أنّه ظاهرٌ بنفسه ومظهرٌ لغيره من الأشياء الموجودة، والوجود كذلك ظاهرٌ بنفسه ومظهرٌ لغيره، لكنّه يظهرها، أي: توجد بعد أن لم تكن موجودة، وهو على هذا يكون النور الحقيقيّ، وأمّا النور الحسّي فهو محتاجٌ لما يُظهره ويُخرجه من ظلمات العدم إلى فضاءات النور، أي: الوجود، والتشبيه بالمحسوس نستعمله كثيراً لفهم الأمور المعقولة، ولهذا قالوا: «هذا الأمر من قبيل تشبيه المعقول بالمحسوس» وذلك لأنّ الإنسان يأنس بالأمور المحسوسة أو الأمثلة أكثر من المفاهيم الكلّيّة أو المعقولات

كمفهوم الوجود الذي شبّهناه بالنور.

وجهةُ الشبهِ بينهما: أنّ كلّاً منهما ظاهرٌ بنفسه، مظهرٌ لغيره مع أنّ النور عبارةٌ عن ذرّات، والوجود أيضاً عبارةٌ عن ذرّاتٍ لكنّها مغايرةٌ لذرّات النور حسب تحليل علم الفيزياء لكلّ واحدٍ منهما، ولا علاقة لأحدهما بالآخر، فإنّ النور عرضٌ والوجود جوهر، لكنّا لاحظنا جهة الشبه بينهما لنقرِّب معنى مفهوم الوجود إلى الذهن.

وهذا النوعُ من التعريف ينفعُ كثيراً في المعقولات الصرفة أي: المفاهيم التي لا نستطيع أن نفهمها إلّا من خلال ذكر المحسوس **عندما يرادُ تقريبُها إلى الطالب بتشبيهِها بالمحسوسات.** وهذا سببٌ لكثيرٍ من المغالطات، لأنّ المعقول لا يُفهم إلّا من خلال المحسوس؛ لجهة شبهةٍ بينهما، ولكنّ جهات الشبه قد تكون أكثر من واحدةٍ فتخطئ في تصوّر وجه الشبه وتقع في المغالطة، ولهذا ينبغي لنا أن نتوخَّى الدقّة في تشبيه المعقول بالمحسوس وذكر جهة الشبه التي يشبه بها المعقول المحسوس؛ **لأنّ المحسوساتِ إلى الأذهان أقربُ، ولتصوّرِها آلف.** يعني: أنّ الأذهان تتصوّر المحسوسات أكثر ممّا تتصوّر المعقولات، فهي آلف إليها منها.

وقد سبقَ منّا تشبيهُ كلٍّ من النسب الأربعِ بأمرٍ محسوسٍ تقريباً لها ـ أي: للنسب الأربع المعقولة ـ إلى ذهن الطالب. **فمن ذلك: تشبيهُ المتباينين بالخطّين المتوازيين لأنّهما لا يلتقيان أبداً. ومن هذا البابِ المثالُ المتقدّمُ وهو تشبيهُ الوجودِ بالنور، ومنه تشبيهُ التصوّرِ الآلي ـ كتصوّر اللفظِ آلةً لتصوّر المعنى ـ بالنظر إلى المرآة بقصد النظرِ إلى الصورة المنطبعةِ فيها** وليس بقصد النظر إلى نفس المرآة.

شروط التعريف

الغرضُ من التعريف ـ على ما قدّمنا ـ تفهيمُ مفهومِ المعرَّف (بالفتح) وتمييزُه عمّا عداه. ولا يحصلُ هذا الغرضُ إلّا بشروطٍ خمسة.

بعد أن اتّضح لنا من الأبحاث السابقة حقيقة التعريف وكيفيّته وأهمّيته في جميع العلوم، يقع البحث في شروطه العامّة وليس في جميعها، إذ ربّما تكون بعض الموارد مشروطةً بشرائط وقيودٍ أو إضافاتٍ بيانها يحتاج إلى ذكر كلّ موردٍ على حدة، وهو موكولٌ إلى محلّه.

فإذا أردنا أن نتعرّف على شيء، لابدّ أن نلاحظ هذه الشروط العامَّة التي حصرها المصنّف رحمه الله بخمسة ومنها:

أن يكون المعرِّف مساوياً للمعَرَّف. والمراد بالمساواة ما تقدّم ذكره في باب النسب الأربع، حيث ذكرنا: أنّ النسب الأربع إنّما تكون بلحاظ المصاديق، فالمراد من التساوي بين المعرِّف والمعرَّف التساوي بحسب المصداق.

وعلى هذا الأساس يتّضح: أنّه لا يمكن أن يكون المعرِّف مبايناً للمعرَّف، ولا أن يكون أعمّ أو أخصّ منه؛ وذلك لملاحظة المساواة بينهما، ولأنّ المتباينين لا يصحُّ حمل أحدهما على الآخر، ولأنّ التعريف بالأعمّ لا يكون مانعاً عن الأغيار، والتعريف بالأخصّ لا يكون جامعاً للأفراد.

وبعبارة أخرى: يمكن أن نعبّر عن هذا الشرط بأنّه: لابدَّ من توفُّر شروط صحَّة الحمل، ومنها: الاتّحاد بين الموضوع والمحمول من جهة، والاختلاف من جهةٍ أخرى، وفي المقام لابدّ أيضاً من أن يكون المعرِّف والمعرَّف متّحدين من جهةٍ ومختلفين من جهةٍ أخرى، لأنّهما إن لم يكونا متّحدين فلا يمكن أن يحمل

المعرِّف على المعرَّف، مع أنّ التعريف عبارةٌ عن الحمل، فعندما تسأل: ما هو الإنسان؟ نقول لك في الجواب: حيوانٌ ناطق، وهذا يعني أنّ الجواب مركّبٌ من جملةٍ فيها موضوعٌ وهو الإنسان، ومحمولٌ وهو الحيوان الناطق، وعلى فرض أنّهما متباينان أو أنّ أحدهما أعمّ، كتعريف الإنسان بالماشي على رجلين، فإنّ الكثير من الحيوانات تمشي على اثنتين، أو أخصّ من الآخر، كتعريف الإنسان بأنّه حيوانٌ متعلّم، فإنّه ليس كلّ ما يصدق عليه الإنسان هو متعلّم؛ وعلى هذا فلا يعقل أن تتحقّق جهة الاتّحاد وجهة المغايرة بينهما.

والوجه في اعتبار جهة المغايرة بينهما، أنّ المفروض أنّ المعرَّف مجهولٌ لدينا ونريد أن نعرفه، فإذا كان كلّ واحدٍ منهما مساوياً للآخر في معرفيّته ومجهوليّته، فلا يكون كلٌّ منهما معرِّفاً للآخر.

ومن هنا يتّضح أيضاً: أنّه لا يشترط أن تكون مساواةٌ بينهما مطلقاً، من جميع الجهات، وإلّا لم يكن أحدهما معرِّفاً والآخر معرَّفاً، بل إمّا يكون كلاهما معلوماً وإمّا يكون كلاهما مجهولاً. وعلى كلا الفرضين يلزم محذور، فيلزم على فرض أنّهما مجهولان أن لا يتحقَّق التعريف، والمفروض أنّ الغرض من التعريف الوصول من المعلوم التصوّريّ إلى المجهول التصوّريّ، وعلى فرض أنّهما معلومان، لا معنى لأن يُجعل أحدهما معرِّفاً للآخر.

إذن، فلابدّ أن تكون المساواة بينهما من جهة، والمغايرة من جهةٍ أخرى، وأنّ المراد بالمساواة بينهما المساواة في الأفراد لا المساواة من كلّ جهة، كما يشير إليه المصنّف رحمه الله في الشرط الثاني الآتي.

فلابدّ من تقييد المساواة بينهما في الشرط الأوّل، بالمساواة من حيث الأفراد والصدق الخارجيّ، أي: كلّ موردٍ صدق فيه المعرَّف لابدّ أن يصدق المعرِّف، وكلّ موردٍ لم يصدق المعرَّف لابدّ أن لا يصدق المعرِّف. مثلاً: كلّ موردٍ صدق فيه «إنسان» لابدّ أن يصدق «حيوانٌ ناطق»، وكلّ موردٍ لم يصدق فيه «إنسان» لم

يصدق فيه «حيوانٌ ناطق». وهذا هو معنى قولهم: أن يكون التعريف جامعاً مانعاً أو منعكساً ومطّرداً.

بعد هذا لنأتي إلى عبارة المصنّف في ذكر الشرط الأوّل؛ قال:

الأوّلُ: أن يكونَ المعرِّفُ (بالكسر) مساوياً للمعرَّف (بالفتح) في الصدق، أي: في صدق الأفراد في الخارج، **أي: يجبُ أن يكونَ المعرِّفُ (بالكسر) مانعاً جامعاً. وإن شئت قلت** على نحو اللفّ والنشر المرتّب: **مطّرداً منعكساً،** أي: مانعاً جامعاً.

ومعنى «مانع» أو «مطّرد»: أنّه لا يشملُ إلّا أفرادَ المعرَّفِ (بالفتح) فيمنعُ من دخول أفرادِ غيرِه فيه، أي: لا يصدق على أفراد غير أفراد المعرَّف. **ومعنى «جامع» أو «منعكس»: أنّه يشملُ جميعَ أفرادِ المعرَّفِ (بالفتح) لا يشذُّ منها فردٌ واحدٌ،** فلابدّ أن يكون المعرِّف جامعاً لجميع أفراد المعرَّف، ومانعاً لأفراد غيره، وإلّا فلا يكون التعريف صحيحاً.

فعلى هذا، لا يجوزُ التعريفُ بالأمور الآتية:

١. بالأعمّ؛ لأنّ الأعمَّ لا يكونُ مانعاً، كتعريف الإنسانِ بأنّه «حيوانٌ يمشي على رجلين»، فإنّ جملةً من الحيوانات تمشي على رجلين أيضاً فلا يكون التعريف مانعاً عن شمول غير أفراد الإنسان.

٢. بالأخصّ؛ لأنّ الأخصَّ لا يكونُ جامعاً، كتعريف الإنسانِ بأنّه «حيوانٌ متعلّم»، فإنّه ليس كلُّ ما صدقَ عليه الإنسانُ هو متعلّم.

٣. بالمباين؛ لأنّ المتباينين لا يصحُّ حملُ أحدِهما على الآخر، ولا يتصادقان أبداً لأنّه لابدّ من وجود جهة اتّحادٍ بين المعرِّف والمعرَّف، وجهة مغايرة، فإذا كانا متباينين لا يصحّ حمل أحدهما على الآخر، ولا يصحّ التعريف.

الثاني: أن يكونَ المعرِّفُ (بالكسر) أجلى مفهوماً وأعرفُ عند المخاطب من المعرَّف (بالفتح) وهذا الشرط أمرٌ نسبيّ. فلو سألتك: ما هو النور مثلاً؟ فتجيب:

بأنّه قوّةٌ تشبه الوجود.

لذا نقول: قد تكون جملةٌ معرِّفاً بالنسبة إلى مخاطب، ولا تكون كذلك بالنسبة إلى مخاطبٍ آخر، وقد يكون مطلبٌ أوضح مفهوماً بالنسبة إلى شخصٍ فيكون معرِّفاً، ولا يكون كذلك عند شخصٍ آخر فلا يكون معرِّفاً، وهذا القيد أعني: (أن يكون المعرِّف أجلى مفهوماً عند المخاطب) لم نقيّد به الشرط الأوّل

وإلّا فلا يتمّ الغرضُ من شرح مفهومِه، فلا يجوزُ ـ على هذا ـ التعريفُ بالأمرين الآتيين:

١. **بالمساوي في الظهور والخفاء؛** وذلك لأنّ الغرض من التعريف الوصول إلى مجهولٍ تصوّريٍّ من معلومٍ تصوّريّ، فإذا كانا متساويين في الظهور والخفاء، لا يمكن الانتقال من المعلوم إلى المجهول، ولا يكون ذلك تعريفاً.

ونوضّح المقصود أكثر بمثالٍ فنقول: المعروف في الفقه في بحث التقليد: أنّه لا يجوز رجوع العالم إلى العالم أو تقليد العالم للعالم، والوجه فيه: لأنّه إن رجع أحدهما إلى الآخر، فلا يصدق عليه أنّه عالم، وقد دلّ الدليل على جواز رجوع الجاهل إلى العالم أو الأعلم، والمفروض أنّه عالمٌ فلابدّ أن يعمل باجتهاده.

أمّا رجوع العالم إلى المعصوم عليه السلام فهو من رجوع الجاهل مطلقاً إلى الأعلم، وليس من رجوع العالم إلى العالم. ولا شكّ في أنّ جميع الناس ـ علماء وغيرهم ـ متساوون في الجهل بالقياس إلى المعصوم، وإن كانوا متفاوتين في درجات العلم بالقياس إلى أنفسهم، فإنّ العامّي قد يسأل سؤالاً عن طهارة شيءٍ أو نجاسته، ولكنّ العالم يسأل عن مسائل دقيقةٍ تحتاج إلى فكرٍ وتأمّلٍ ودليل. ومن هنا تبرز أهمّية العالم وفضله على الجاهل، من حيث قدرة العالم على استنطاق القرآن الكريم وأخذ الجواب منه بخلاف الجاهل، ولهذا ورد عن أمير المؤمنين عليه السلام في خطبةٍ له بيّن فيها فضل القرآن الكريم وفضله هو عليه السلام: «**فاستنطقوه ولن ينطق لكم... أخبركم به**». قال المولى المازندراني قدّس سرّه في

شرح هذه الكلمة: أمرهم باستنطاقه واستماع أخباره، أمر تعجيز، ثمّ بيّن أنّه لا ينطق لهم أبداً، لا لقصوره لأنّه ناطقٌ فصيحٌ ومتكلّمٌ بليغ، ينادي الناس أجمعين من جانب ربّ العالمين، يدعوهم إلى ما فيه صلاحهم في الدنيا والدين، بل لطريان صممٍ في أسماع آذانهم العقليّة وجريان صلم على قواهم الأصليّة، فصاروا بحيث لا يفهمون لسانه ولا يدركون بيانه، فقال: **أنا أخبركم به**، لمّا أمرهم باستنطاقه. وقال: **إنّه لا ينطق**، أشار على سبيل الاستئناف أنّه عليه السلام يخبر نيابةً عنه لو استنطقوه، لأنّه لسان القرآن وعليه بيانه...»[1].

وهذا يعني: أن ليس بمقدور كلّ إنسانٍ أن يسأل القرآن ويستنطقه ويأخذ الجواب منه، بل يسأله حملته الذين اصطفاهم الله تعالى.

والعلوم جميعها تعلّمنا كيف نسأل القرآن، ونأخذ الجواب منه إن كنّا مؤهَّلين لذلك، ولهذا نجد الكثير من الناس يقرؤون القرآن وربّما يحفظونه لكنّهم لا يقدرون على استنطاقه كما يستنطقه حملته أو العلماء الذين أفنوا أعمارهم في فهم مراميه، والغوص في بحور معانيه، واستخراج كنوز معارفه وعلومه، وتفسير آياته بآياته.

ومع وجود أمثال هؤلاء العلماء الأفذاذ، إلّا أنّ نسبة علمهم إلى علوم أئمّة الهدى وعدل القرآن وأحد الثقلين اللذين خلّفهما رسول الله صلّى الله عليه وآله في أمّته وأمرَنا بالتمسّك بهم لئلّا نضلّ في دياجير الظلام، كقطرة ماءٍ من محيط. ولهذا يتساوى الجميع في الجهل مقابل علم الثقل الأصغر، وإن كان يفترق جاهلٌ عن جاهلٍ آخر؛ حيث يكون الأوّل أعلم من الثاني لكنّ علمه بالقياس إلى علم الأئمّة عليهم السلام كـ«لا شيء»، ويكون الثاني جاهلاً أيضاً بالقياس إلى الأوّل لكنّه قد يكون أعلم ممّن هو أقلّ منه علماً... وهكذا.

---

(١) شرح أصول الكافي: ج٢، ص٢٩٧.

وعلى أيّ حال، لا يصحّ التعريف بالمساوي في الظهور والخفاء **كتعريف الفردِ بأنّه «عددٌ ينقصُ عن الزوجِ بواحد»** فإنّ الفرد والزوج متساويان في الظهور والخفاء، وما ذكره من باب المثال، فلو فرضنا شخصاً يعرف الزوج لكنّه لا يعرف الفرد، فإذا قلنا له: الفرد زوجٌ ينقص عنه واحد، يستطيع أن يعرف الفرد، والمثال المذكور إنّما يتمّ على فرض أنّ المخاطب لا يعرف الزوج والفرد، فيكونان متساويين في الظهور والخفاء، **فإنّ الزوجَ ليس أوضحَ من الفرد ولا أخفى، بل هما متساويان في المعرفة** عند المخاطب، **وكتعريف أحدِ المتضايفين بالآخر، وأنت إنّما تتعقّلُهما معاً.** تقدّم: أنّ المتضايفين هما اللذان يُتعقَّلان معاً، لا أنّ تعقُّلَ أحدهما متوقّفٌ على تعقّل الآخر كما في بعض نسخ الكتاب **كتعريف الأبِ بأنّه: والدُ الابن، وكتعريف الفوقِ بأنّه: ليس بتحت.**

٢. بالأخفى معرفةً، كتعريف النورِ بأنّه: قوّةٌ تشبهُ الوجود. فإنّ الوجود أخفى من النور بقرينة ما تقدّم بيانه من أنّ النور أمرٌ محسوس، والوجود أمرٌ معقول، فإذا أردنا أن نفهم حقيقة الوجود نشبّهه بأمرٍ محسوس، لا أن نشبّه المحسوس بالمعقول ونعكس الأمر، أمّا مفهوم الوجود فهو من أعرف الأشياء.

الثالثُ: أن لا يكونَ المعرِّفُ (بالكسر) عينَ المعرَّفِ (بالفتح) في المفهوم.

لا يقال: إنّ هذا الشرط يتناقض مع الشرط الأوّل، وهو أن يكونا متساويين، وإنّ معنى تساويهما أن يكون أحدهما عين الآخر، وفي الشرط الثالث تقولون أن لا يكون أحدهما عين الآخر، وهذا تناقضٌ واضح!

الجواب: بيّنّا في الشرط الأوّل معنى التساوي، وذكرنا أنّ المراد به أن يكون بينهما جهة اتّحادٍ وجهة اختلافٍ في الصدق الخارجيّ، وفي الشرط الثالث المراد بيان جهة الاختلاف بينهما، فلا يكون أحدهما عين الآخر في المفهوم **كتعريف الحركةِ بالانتقال، والإنسانِ بالبشر تعريفاً حقيقيّاً غير لفظيّ** فإنّ تعريف الإنسان بالبشر تعريفٌ لفظيّ، وقد ذكرنا سابقاً أنّ قواميس اللغة تبيّن لنا أنّ هذا اللفظ

موضوعٌ لهذا المعنى، وهذا لا محذور فيه من هذه الجهة.

نعم، لو كان تعريفه بالبشر تعريفاً حقيقيّاً فهو غير صحيحٍ وليس بتامّ، لأنّ الغرض من التعريف هو التعرّف على المفهوم غير المعلوم عندنا، إذ لو كان معلوماً لا معنى للتعرّف عليه لأنّه تحصيل الحاصل.

وعلى هذا فلو كان المعرِّف مساوياً للمعرَّف من جميع الجهات للزم منه تحصيل الحاصل، لأنّ المفروض أنّ المعرِّف معلومٌ وهو عين المعرَّف، فيكون الأخير معلوماً أيضاً، فأيّ شيءٍ تريد معرفته بعد؟ أو تعريف المجهول بالمجهول على فرض الجهل بكليهما.

نعم، لو أردت أن تتعرّف على مرتبةٍ جديدةٍ غير معلومةٍ لديك فحينئذٍ يكون بينهما جهة اتّحادٍ وجهة اختلاف، ولهذا قال: **بل يجبُ تغايرُهما** وهذه هي جهة المغايرة بينهما **إمّا بالإجمال والتفصيلِ كما في الحدِّ التامّ، أو بالمفهوم كما في التعريف بغيره؛** لأنّ التعاريف لا تكون بالحدّ التامّ أو الناقص دائماً، وذلك فيما إذا لم يكن المعرَّف ماهيّةً مركّبة، بل كان مفهوماً، والمفهوم ليس له حدّ، وتعريفه يكون بما الشارحة، ولهذا لابدّ أن يكون المعرِّف غير مفهوم المعرَّف، وإلّا فلا يكون التعريف صحيحاً.

إذن، لابدّ أن يكون مفهوم المعرِّف مغايراً لمفهوم المعرَّف وأوضح منه، والتغاير بينهما بالإجمال والتفصيل.

هذا وذكرنا ـ فيما تقدّم ـ قاعدةً عامّةً في المفاهيم وهي: أنّ أحكام المفاهيم مختلفةٌ وإن كانت مصاديقها متّحدة، مثل الإنسان والبشر، فإنّهما متّحدان من حيث المصداق؛ إذ كلّ ما صدق عليه إنسان، صدق عليه بشر، لكنّ مفهوم الإنسان غير مفهوم البشر، ومثل مفهوم الإنسان ومفهوم الحيوان الناطق، فإنّ مفهوم أحدهما غير مفهوم الآخر، وإن كانا متّحدين أو أحدهما عين الآخر في الصدق الخارجيّ.

ولو صحَّ التعريفُ بعين المعرَّفِ، لوجبَ أن يكونَ معلوماً قبل أن يكونَ معلوماً. فإذا أردت أن تعرّف (أ) المجهول بـ(ب) المعلوم، فيكون من تعريف المجهول بالمعلوم وهو واضح؛ للتغاير بينهما، وإذا كان لا تغاير بينهما وفرضنا أنّ معرفة (أ) متوقّفةٌ على معرفة (ب) وعلى جميع ما يتوقّف عليه (ب) ومن جملة ما يتوقّف عليه (ب) هو (أ) فتتوقّف معرفة (أ) على (أ) فيتقدّم الشيء على نفسه، ويلزم أن يكون معلوماً قبل أن يكون معلوماً، وهو محال.

فإن قلت: لا محذور من تقدّم الشيء على نفسه.

قلت: بل المحذور موجودٌ هنا وهو: لزوم اجتماع النقيضين، وذلك لأنّ معنى تقدّم الشيء على نفسه أن يكون نفسه متأخّراً، فكيف يكون متقدّماً؟ بل إن كان متقدّماً فلا يكون متأخّراً، وإن كان متأخّراً فلا يكون متقدّماً، وإلّا اجتمع النقيضان وهو محال؛ لأنّ المفروض أنّ معرفة (أ) متوقّفةٌ على معرفة (ب) وعلى جميع ما تتوقّف عليه معرفة (ب) ومنها معرفة (أ) فيلزم تقدّم الموقوف عليه على الموقوف، ويلزم أن يكون المتقدّم وهو (أ) من حيث إنّه متقدّمٌ معلوماً قبل المتأخّر (ب) فيكون حينئذٍ معلوماً قبل أن يكون معلوماً **وللزمَ أن يتوقّفَ الشيءُ على نفسه، وهذا محال؛** لأنّه مستلزمٌ لاجتماع النقيضين لأنّ المتأخّر الذي ليس بمتقدّم يكون متقدّماً في آنٍ واحد. **ويسمّون مثلَ هذا «نتيجةَ الدورِ» الذي سيأتي بيانُه.** ليس الدور تقدّم الشيء على نفسه، بل لازمه ذلك.

الرابعُ: أن يكونَ خالياً من الدورِ، وقد تقدّم بيانه ونعيده ببيانٍ آخر، وهو: إذا أردت أن تعرِّفَ الكلمة مثلاً فيستحيل أن تقول: هي الكلمة فتأخذ المعرَّف في المعرِّف؛ لأنّه يلزم منه أن يكون المعرَّف معرِّفاً وهذا هو الدور، ولهذا يشترط أن لا يؤخذ شيءٌ مرتبطٌ بالمعرَّف في المعرِّف.

وصورةُ الدورِ في التعريف: أن يكونَ المعرِّفُ (بالكسر) مجهولاً في نفسه، ولا يعرَفُ إلّا بالمعرَّف (بالفتح). فبينما أنّ المقصودَ من التعريف هو تفهيمُ المعرَّفِ

(بالفتح) بواسطة المعرِّف (بالكسر) وإذا بالمعرِّف (بالكسر) في الوقت نفسِه إنّما يُفهمُ بواسطة المعرَّفِ (بالفتح) وقد تقدّم بيانه، فينقلبُ المعرَّفُ (بالفتح) معرِّفاً (بالكسر).

وهذا محالٌ، لأنّه يؤولُ إلى أن يكونَ الشيءُ معلوماً قبل أن يكونَ معلوماً، أو إلى أن يتوقّفَ الشيءُ على نفسه؛ لأنّه لمّا يؤخذ المعرَّف في المعرِّف لابدَّ أن يكون معلوماً قبل المعرِّف، والمفروض أنّ المعرَّف مجهول، فيلزم أن يكون معلوماً قبل أن يكون معلوماً.

والدورُ يقعُ تارةً بمرتبةٍ واحدةٍ، ويسمّى «دوراً مصرّحاً» أي: لا يوجد فيه إلّا طرفان، ويقعُ أخرى بمرتبتين أو أكثر، ويسمّى «دوراً مضمراً» ويوجد في أكثر من طرفين:

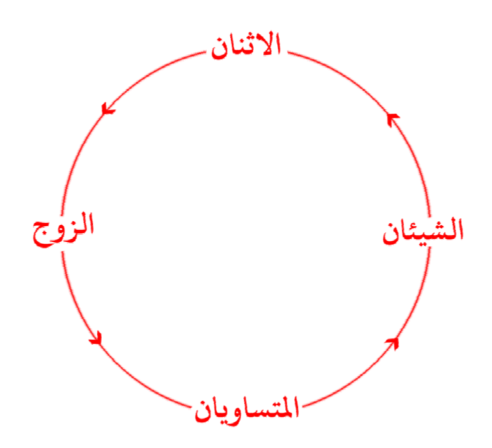
١. الدورُ المصرّحُ، مثلُ: تعريفِ الشمسِ بأنّها «كوكبٌ يطلعُ في النهار» والنهارُ لا يعرَّفُ إلّا بالشمس؛ إذ يقالُ في تعريف النهارِ: «زمانٌ تطلعُ فيه الشمسُ» فتتوقّفُ معرفةُ الشمسِ على معرفة النهار، ومعرفةُ النهارِ حسبَ الفرضِ متوقّفةٌ على معرفة الشمس. والمتوقّفُ على المتوقّفِ على شيء، متوقّفٌ على ذلك الشيء كما بيّنّاه في مثال توقّف (أ) على (ب) وعلى جميع ما تتوقّف عليه معرفة (ب) ومن جملتها معرفة (أ) فيلزم أن يكون (أ) معلوماً قبل أن يكون معلوماً، أو فقل في مثال الشمس: فينتهي الأمرُ بالأخير إلى أن تكونَ معرفةُ الشمسِ متوقّفةً على معرفة الشمس، فيلزم أن يكون المجهول معلوماً قبل أن يكون معلوماً.

٢. الدورُ المضمرُ، مثلُ: تعريفِ الاثنين بأنّهما: زوجٌ أوّل. والزوجُ يعرَّفُ بأنّه: منقسمٌ بمتساويين. والمتساويان يعرّفان بأنّهما: شيئان أحدُهما يطابقُ الآخر. والشيئان يعرَّفان بأنّهما: اثنان. فيرجعُ الأمرُ بالأخير إلى تعريف الاثنين بالاثنين.

وهذا دورٌ مضمرٌ في ثلاثِ مراتب، لأنّ تعدّدَ المراتبِ باعتبار تعدّدِ الوسائطِ حتّى تنتهيَ الدورةُ إلى نفس المعرَّفِ (بالفتح) الأوّل. والوسائطُ في هذا المثالِ ثلاث:

الزوج، المتساويان، الشيئان.

ويمكنُ وضعُ الدورِ في المثال، على صورة الدائرةِ المرسومةِ في هذا الشكل، والسهامُ فيها تتّجهُ دائماً إلى المعرِّفات ـ بالكسر ـ:

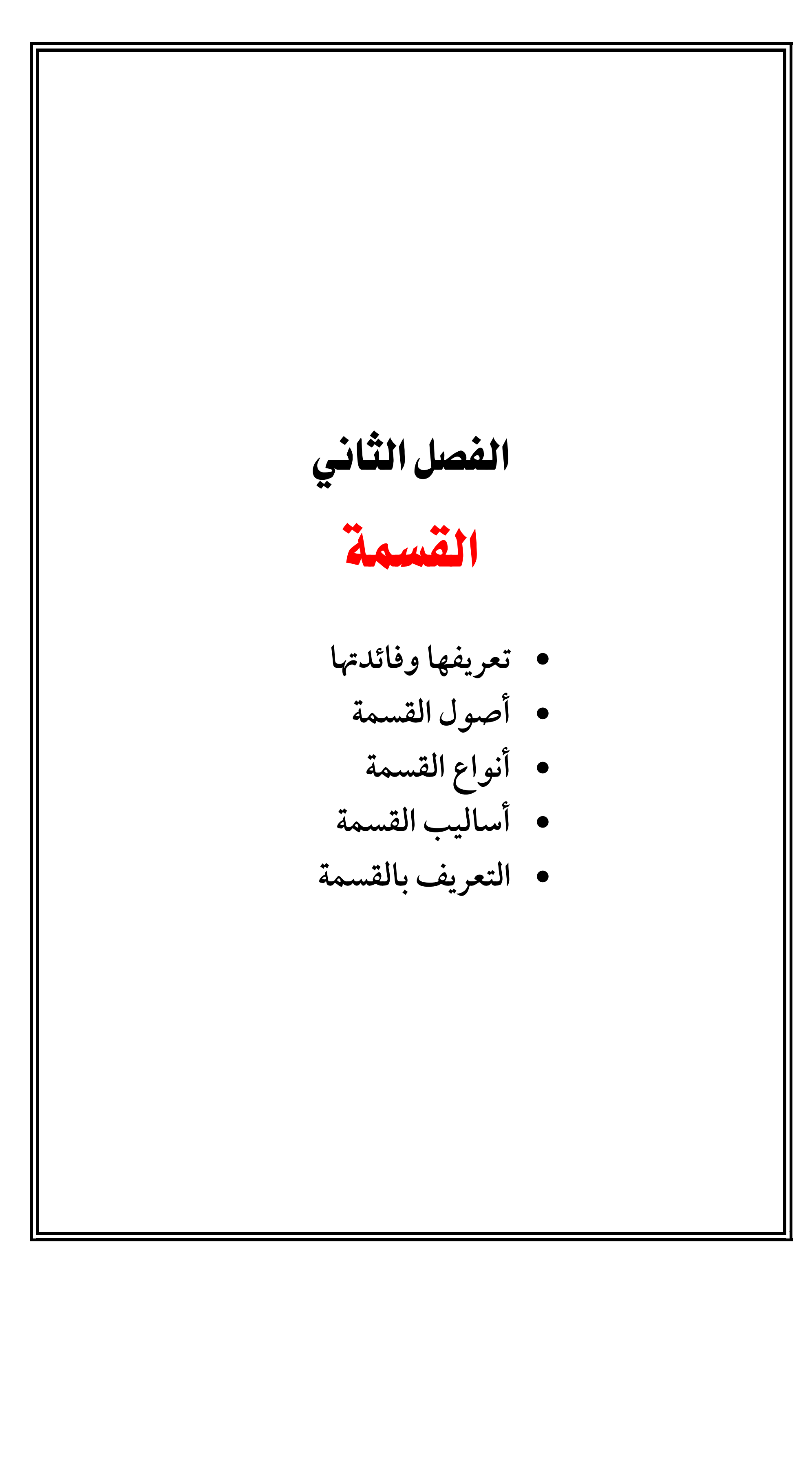


الخامسُ: أن تكونَ الألفاظُ المستعملةُ في التعريف ناصعةً واضحةً لا إبهامَ فيها. تقدّم بيانه في بحث المشترك والمجاز ونحوهما.

وعلى هذا فلا يصحُّ استعمالُ الألفاظِ الوحشيّةِ والغريبة، ولا الغامضةِ ولا المشتركةِ والمجازاتِ بدون القرينة.

أمّا استعمال المجازات مع القرينة فلا بأس، كما قدّمنا ذلك في بحث المشتركِ والمجاز، وإن كان يحسنُ ـ على كلِّ حالٍ ـ اجتنابُ المجازِ في التعاريف والأساليبِ العلميّة حتّى مع وجود القرينة على تعيين المراد من المجاز أو المشترك.

وأمّا ملاك غرابة ووحشيّة الألفاظ فهو ما يُتناول في البلاغة، حيث يُبحث هناك في ملاك كون الكلمة فصيحةً وما يُخرجها عن الفصاحة من وحشيةٍ وغرابةٍ، وثقلٍ على السمع والنطق.



الفصل الثاني

القسمة

- تعريفها وفائدتها
- أصول القسمة
- أنواع القسمة
- أساليب القسمة
- التعريف بالقسمة

تعريفها وفائدتها[1]

تعريفها

يتعرّض المصنّف هنا إلى بيان فائدة القسمة، وقبل الدخول في بيان ذلك نقول: هل القسمة مفهومٌ أم ماهيّة؟ وإذا كانت ماهيّةً فما هو جنسها وفصلها؟ فإنّ مَن التزم بشيء، التزم بلوازمه.

ونقول في الجواب: ليست القسمة من الماهيّات، بل هي من المفاهيم ومن ثَمّ ليس لها حدٌّ تامٌّ أو ناقص. ولهذا قال المصنّف رحمه الله في معناها لغة:

قسمةُ الشيء: تجزئتُه وتفريقُه إلى أمورٍ متباينة، وسوف يأتي الوجه في ذلك عند بيان أصول التقسيم، وأنّه لابدّ أن لا يكون بين الأقسام تداخل.

وهي من المعاني البديهيّةِ الغنيّةِ عن التعريف. والبديهيّ: لا يحتاج إلى تعريف، وذكرنا في بحوثٍ سابقة: أنّ التصوّرات تنقسم إلى بديهيّةٍ ونظريّة، والبديهيّة لا يتوقّف تصوّرها على تصوّر شيءٍ قبلها، بخلاف التصوّرات النظريّة، والقسمة ـ كما هو واضحٌ ـ من الأمور البديهيّة، وكلّ مفهومٍ بديهيّ، لا يكون له حدٌّ تامٌّ أو ناقص، لأنّه بسيطٌ لا ينحلّ إلى أجزاء أبسط منه.

وما ذكرناه فإنّما هو تعريفٌ لفظيٌّ ليس إلّا. وعلى هذا، فلا يتوهّم أنّ هذا التعريف رسميٌّ بـ«ما الشارحة» أو حدّيٌّ بـ«ما الحقيقيّة»، بل هو تعريفٌ لفظيّ،

---

(١) القسمة من المباحث التي عُني بها المناطقة في العصر الحديث، وظُنّ أنّها من المباحث التي تفتّق عنها الفكر الغربي. غير أنّ فلاسفة الإسلام سبقوا إلى التنبيه عليها، وقد ذكرها الشيخ الطوسي العظيم في منطق التجريد لتحصيل الحدود واكتسابها، وأوضحها العلّامة الحلّي في شرحه (الجوهر النضيد).

نظير تعريف الإنسان بالبشر، وقد تقدّم بيانه في المرحلة الأولى في مطلب ما وأي وهل ولِمِ، وهي التي يطلب فيها تصوّر معنى اللفظ تصوّراً إجماليّاً فتسأل عنه سؤالاً لغويّاً صرفاً... ثمّ بيّنّا أنّه لا يهمّنا البحث عن التعاريف اللغويّة لأنّه لا ينفع إلّا لمعرفة وضع اللفظ لمعناه، وهذا خارجٌ عن وظيفة المنطقيّ.

إذن إذا ثبت أنّ المفهوم تصوّريٌّ بديهيّ، فلا يكون له تعريفٌ حدّيٌّ ولا إسميّ، وإنّما يعرّف تعريفاً لفظيّاً، مثل مفهوم الوجود والوجوب والوحدة والقدم وجميع المفاهيم الفلسفيّة التي لا تعرّف إلّا تعريفاً لفظيّاً.

ويسمّى الشيءُ «مقسماً»، وكلُّ واحدٍ من الأمور التي انقسمَ إليها يسمّى «قسماً» تارةً بالقياس إلى نفس المقسِم بالكسر، وليس بالفتح، على زنة اسم المفعول **و«قسيماً» أخرى بالقياس إلى غيره من الأقسام** فيكون الشيء مقسماً وقسيماً بلحاظين، نحو قولنا: الكلمة إمّا اسمٌ وإمّا فعلٌ وإمّا حرف، فالكلمة مقسم، وكلٌّ من الاسم والفعل والحرف قسمٌ من الكلمة، وقسيمٌ بالقياس إلى الآخر، فالشيء إذا قيس إلى مقسمه سمّي قسماً، وإذا قيس إلى الأقسام الأخرى سمّي قسيماً. وإذا قسّمنا الاسم إلى أقسامه المتعدّدة كان مقسماً، وبالتالي يكون مقسماً بلحاظٍ وقسماً بلحاظ، وقسيماً بلحاظ **فإذا قسّمنا العلمَ** الحصوليّ **إلى تصوّرٍ وتصديقٍ مثلاً، فالعلمُ مقسم، والتصوّرُ قسمٌ من العلم، وقسيمٌ للتصديق. وهكذا التصديقُ قسمٌ وقسيم.**

فائدتها

أفاد المصنّف في بيان فائدة القسمة: أنّ الإنسان لا يستطيع أن يفهم الأشياء إلّا بعد أن يقسّمها ويجزّئها، وأنّ حياتنا مبنيّةٌ على التقسيم، ومن دونه لا نستطيع أن نؤسّس أيَّ علمٍ أو نفهم أيَّ شيء.

فقد **تأسّست حياةُ الإنسانِ كلّها على القسمة، وهي من الأمور الفطريّةِ التي نشأتْ معه على الأرض،** وحياة الإنسان مادّيّةٌ ويلازمها أنّه إذا أراد أن يفهم

الأشياء **فإنّ أوّلَ شيءٍ يصنعُه، تقسيمُ الأشياءِ إلى سماويّةٍ وأرضيّة، والموجوداتِ الأرضيّةِ إلى حيواناتٍ وأشجارٍ وأنهارٍ وأحجارٍ وجبالٍ ورمالٍ وغيرِها. وهكذا يقسّمُ ويقسّمُ ويميّزُ معنىً عن معنىً ونوعاً عن نوعٍ حتّى تحصلَ له مجموعةٌ من المعاني والمفاهيم..** فالنقطة الأساسيّة التي نريد التوصّل إليها من خلال التقسيم: أن نحصل على مجموعةٍ من المعاني والمفاهيم المتصوّرة في عالم الذهن والتي توضع بإزائها الألفاظ. **وما زال البشرُ على ذلك، حتّى استطاعَ أن يضعَ لكلِّ واحدٍ من المعاني التي توصّلَ إليها في التقسيم لفظاً من الألفاظ. ولولا القسمةُ لما تكثّرت عنده المعاني ولا الألفاظ.** ومن هنا يتّضح لنا: أنّ الألفاظ إنّما تزداد كلّما تكثّرت المعاني عند الإنسان، والمعاني إنّما تتكثّر في ذهنه كلّما ازدادت تقسيماته للأشياء الخارجيّة.

ومن هنا أيضاً نستطيع أن نتعرّف على حضارات الأمم السالفة والبدائيّة، فقد نطّلع على قاموس لغة أمّةٍ بدائيّةٍ لا يحوي على ألف كلمة، وقد نطّلع على قاموس أمّةٍ أخرى ذات حضارةٍ فنجده يحوي ألف ألف كلمةٍ أو أكثر.

ولهذا يعدّ الرجوع إلى قواميس اللّغات من أهمّ الطرق لدراسة الحضارات السابقة في زماننا الحالي، فإذا وجدنا في قواميس اللغة لأمّةٍ من الأمم معاني كثيرةً، علمنا أنّهم وقفوا على مفاهيم كثيرة، والمفهوم إنّما يكون لمصداق، فيدلّ على وقوفهم واطّلاعهم على مصاديق كثيرة، وعلى أنّهم وضعوا بإزاء كلّ مصداقٍ مفهوماً ومعنى، وبإزاء كلّ معنىً لفظاً.

وعلى العكس تماماً إذا وجدنا في قواميس لغة أمّةٍ معاني قليلة، كشف ذلك عن أنّها لم تكن تعلم من هذا العالم إلّا الشيء القليل.

ولو لاحظنا حياتنا نحن الذين نعيش في هذا الزمن الذي بلغ فيه التطوّر في كلّ شيءٍ الذروة، وقارنّا بين ما عندنا من معانٍ لأدواتٍ وآلاتٍ لم تعرفها الأمم البدائيّة، لوجدنا الفرق الشاسع بين معارفهم ومعارفنا، ولعلمنا أنّ عدد الأدوات

التي كان يستعملها أولئك لا يتجاوز عدد الأصابع، ولهذا لم يكونوا محتاجين إلى اللغة إلّا بمقدار ما لديهم من أدواتٍ وآلات، وقد تقدّم الكلام حول هذا الموضوع في أبحاثٍ سابقةٍ حيث ذكرنا: أنّ اللغة ظاهرةٌ اجتماعيّةٌ، ولولا أنّ الإنسان يعيش ضمن المجتمع لما احتاج إليها، وأنّ احتياجه نابعٌ من ارتباطه بالآخرين وتعامله معهم ونقل أفكاره إليهم وفهم أفكارهم.

وأيضاً عندما نرجع إلى تاريخ اللغة العربية في الزمان الذي كان يعيش العرب فيه مستوىً من التمدُّن متدنّياً، نجدهم أكثر استعمالاً للمترادفات، وما ذلك إلّا لوجود معنىً واحدٍ عندهم له عدّة ألفاظ، بخلاف ما نحن عليه في زماننا الحاضر حيث قلّ استعمال المترادفات، لكثرة المعاني التي توصّلنا إليها.

والحاصل: إنّ كثرة الألفاظ تكشف عن تعدّد المعاني في الذهن، وكثرة المعاني تكشف عن فهم الإنسان لأشياء كثيرةٍ في الواقع الخارجيّ.

ثمّ استعانَ بالعلوم والفنونِ على تدقيقِ تلك الأنواعِ وتمييزِها تمييزاً ذاتيّاً. ولا يزالُ العلمُ عند الإنسانِ يكشفُ له الكثيرَ من الخطأ في تقسيماتِه وتنويعاتِه، فيعدّلها؛ إذ قد يتصوّر أنّ القسم الفلانيّ داخلٌ في الباب الفلانيّ، ثمّ يتبيّن له أنّه من أقسام بابٍ آخر أو داخلٌ في علمٍ آخر. ونحن أشرنا إلى هذا في بحثنا عن العلوم الطبيعيّة حيث كان العلماء يتصوّرون أنّها داخلةٌ في الفلسفة وعلم المنطق، ولكن بعد التمدُّن الذي حصل للمجتمعات البشرية تبيّن أنّها ليست منها في شيء، ولا من المنطق الذي يحكم الفلسفة **ويكشفُ له أنواعاً لم يكن قد عرفَها في الموجوداتِ الطبيعيّة، أو الأمورِ التي يخترعُها منها ويؤلّفُها، أو مسائلِ العلومِ والفنون.**

وسيأتي كيف نستعينُ بالقسمة على تحصيلِ الحدودِ والرسومِ وكسبِها، بل كلُّ حدٍّ إنّما هو مؤسَّسٌ من أوّلِ الأمرِ على القسمة. وهذا أهمُّ فوائدِ القسمة وإن كان لها فوائد أخرى، إلّا أنّ أهمّ فوائدها تحصيل الحدود والرسوم.

وتنفعُ القسمةُ في تدوينِ العلومِ والفنون وهو أمرٌ مهمٌّ جدّاً فإنّ معرفة كون

نوعٍ من العلم أو كون مسألةٍ من المسائل يحكمها المنطق العقليّ أو المنطق التجريبيّ إنّما تكون بالقسمة، فإنّا إذا علمنا أنّ المنطق العقليّ هو الذي يحكم تلك المسألة أو نوع العلم، فلابدّ من أن نقيم برهاناً عقليّاً على صحّتها، وإذا علمنا أنّ المنطق التجريبيّ هو الذي يحكمها فلابدّ أن نخضعها للتجربة لمعرفة حقيقتها.

لتجعلَها أي: القسمة تجعل العلوم والفنون أبواباً وفصولاً ومسائلَ متميّزةً، ليستطيعَ الباحثُ أن يُلحقَ ما يعرضُ عليه من القضايا في بابِها، بل العلمُ لا يكونُ علماً ذا أبوابٍ ومسائلَ وأحكامَ إلّا بالقسمة، فمدوّنُ علمِ النحوِ مثلاً لابدّ أن يقسّمَ الكلمةَ أوّلاً، ثمّ يقسّمَ الاسمَ مثلاً إلى نكرةٍ ومعرفةٍ ويقسّم المعرفةَ إلى أقسامها، ويقسّمَ الفعلَ إلى ماضٍ ومضارعٍ وأمرٍ، وكذلك الحرفَ وأقسامَ كلِّ واحدٍ منها، ويذكرُ لكلِّ قسمٍ حكمَه المختصَّ به... وهكذا في جميع العلوم الأخرى.

والتاجرُ أيضاً، وهذه من فوائد القسمة في الحياة الاجتماعيّة يلتجئُ إلى القسمة في تسجيل دفترِه وتصنيفِ أموالِه، ليسهلَ عليه استخراجُ حساباتِه ومعرفةُ ربحِه وخسارتِه. وكذلك باني البيت، ومركّبُ الأدواتِ الدقيقةِ يستعينُ على إتقان عملِه بالقسمة. والناسُ من القديم قسّموا الزمنَ إلى قرونٍ وسنينَ وأشهرٍ وأيّامٍ وساعاتٍ ودقائقَ لينتفعوا بأوقاتهم ويعرفوا أعمارَهم وتاريخَهم.

وصاحبُ المكتبةِ تنفعُه قسمتُها حسبَ العلومِ أو المؤلّفين، ليُدخلَ أيَّ كتابٍ جديدٍ يأتيه في بابه، وليستخرجَ بسهولةٍ أيَّ كتابٍ يشاء.

وبواسطةِ القسمةِ استعانَ علماءُ التربيةِ على توجيه طلابِ العلوم، فقسَّموا المدارسَ إلى ابتدائيةٍ وثانويّةٍ وعاليةٍ، ثمّ كلُّ مدرسةٍ إلى صفوفٍ ليضعوا لكلِّ صفّ ومدرسةٍ منهاجاً يناسبُه من التعليم.

وهكذا تدخلُ القسمةُ في كلّ شأنٍ من شؤون حياتِنا العلميّةِ والاعتياديّة، ولا يستغني عنها إنسان، ومهمّتُنا منها هنا: أن نعرفَ كيف نستعينُ بها على تحصيل الحدودِ والرسوم. وهذه هي وظيفة المنطقيّ.

أصول القسمة

قبل الدخول في بيان أصول القسمة، نقول: للذهن البشريّ قوانين كثيرة، وبيّنّا ذلك في أبحاثٍ سابقة، ومن هذه القوانين: أنّه إذا ارتبط شيءٌ بشيءٍ آخر لدى إنسانٍ بأيّ نحوٍ من أنحاء الارتباط، فإنّه ينتقل ذهنه عند تصوّر أحدهما أو تذكّره إلى تصوّر الآخر. وأحدُ مصاديق هذا القانون التكوينيّ الذي زوّد الله به الذهنَ البشريَّ الارتباطُ بين المعنى واللفظ، ومن تلك القوانين المهمّة أيضاً: أنّ الإنسان لا يستطيع أن يفهم الأشياء إلّا إذا كانت متناهية، وذلك لأنّ ذهن الإنسان متناهٍ محدود، والمحدود لا يستطيع أن يفهم اللا متناهي أو غير المحدود، وإلّا لزم أن يحيط المتناهي باللا متناهي وهو محال.

ولا يستطيع أن يفهم الأشياء المتناهية إلّا إذا قسّمها وجزّأها، وللتوضيح نضرب مثالاً، وهو: لو قُدِّم طعامٌ بوزن كيلو غرامٍ لشخص، فإنّه لا يستطيع أن يأكله بلقمةٍ واحدة، بل عليه أن يقسّمه إلى لقمةٍ لقمةٍ ثمّ بعد أن يفرغ من الأولى يأكل الثانية وهكذا... ليسهل عليه تناوله، مع أنّ الطعام متناهٍ.

فالذهن البشريّ لا يستطيع أن يفهم الحقائق الخارجيّة على ما هي عليه، من دون أن يجزّئها ويقطّعها إلى أجزاءٍ وقطع، وهذا أمرٌ مرتبطٌ بتكوينه النفسيّ؛ وذلك لأنّه يبدأ موجوداً مادّياً، لا مجرّداً، وإذا كان كذلك فلابدّ أن يقطّع الحقائق الخارجيّة بمشرحة الذهن حتّى يفهمها، مع أنّ البراهين النقليّة والعقليّة دلّت على أنّ الحقائق الخارجيّة أو عالم الإمكان كلّه أمرٌ واحدٌ وليس أشياء متكثّرةً، إلّا أنّ الإنسان لكي يفهم هذه الحقائق لابدّ أن يقسّمها إلى موجوداتٍ أرضيّةٍ وأخرى سماويّة، ويقسّم الموجودات السماويّة إلى كواكب وأقمارٍ وأفلاكٍ ومجرّات... ويقسّم الأرضيّة إلى جبالٍ وأنهارٍ

وبحارٍ وسهولٍ وهضابٍ وصحارى وحيوانات... إذن التقسيم أحد قوانين الذهن البشريّ لكي يستطيع أن يفهم الحقائق.

١. لابدّ من ثمرة

إذا أردنا أن نقسّم الأشياء لابدَّ من توفّر شروط؛ الأوّل: لابدّ من وجود ثمرةٍ للتقسيم، وإلّا فمن غير المعقول، بل من اللغو أن نقسّم الشيء إلى أقسامٍ متعدّدةٍ ولا يترتّب على أيّ قسمٍ منها ثمرةٌ خاصّةٌ أو حكمٌ خاصّ. فمثلاً لو قلنا: الإنسان إمّا أبيض وإمّا أسود وإمّا أصفر وإمّا أحمر، فإنْ ترتّبت خصائص وأحكامٌ على كلّ صنفٍ من هذه الأصناف كانت القسمة ذات ثمرة، وإلّا فيكون التقسيم لغواً، لأنّ كلّ الخصائص والأحكام التي أثبتناها لصنفٍ واحد، وجعلناها خاصّة به، موجودةٌ في جميع الأصناف.

وعلى هذا **لا تحسنُ القسمةُ إلّا إذا كان للتقسيم ثمرةٌ نافعةٌ في غرض المقسّم، بأن تختلفَ الأقسامُ في المميّزات والأحكامِ المقصودةِ في موضع القسمة، فإذا قسّمَ النحويُّ الفعلَ إلى أقسامه الثلاثةِ فـ**التقسيم صحيح **لأنّ لكلّ قسمٍ حكماً يختصُّ به. أمّا إذا أرادَ أن يقسّمَ الفعلَ الماضي إلى مضمومِ العينِ ومفتوحِها ومكسورِها، فلا يحسنُ منه ذلك** لأنّ التقسيم لا يتعلّق بغرضه ولا يترتّب عليه أيّة ثمرة، بل مثل هذا التقسيم ينفع في علم الصرف، لأنّه يرتّب حكماً خاصّاً على الفعل الماضي مضموم العين ومفتوح العين ومكسورها، أمّا النحوي فلا ينفعه ذلك؛ **لأنّ الأقسامَ كلَّها لها حكمٌ واحدٌ في علم النحو، هو البناء، فيكونُ التقسيمُ عبثاً ولغواً، بخلاف مدوّنِ علمِ الصرفِ، فإنّه يصحُّ له مثلُ هذا التقسيمِ؛ لانتفاعِه في غرضه في تصريف الكلمة.**

ولذا لم نقسّمْ نحن الدلالتين العقليّةَ والطبعيّةَ ـ في الباب الأوّل ـ إلى لفظيّةٍ وغير لفظية، لأنّه لا ثمرةَ تُرجى من هذا التقسيم في غرض المنطقيّ، كما أشرنا إلى ذلك هناك في التعليقة.

٢. لابدّ من تباين الأقسام

تقدّم في الأمر الأوّل: أنّ الغرض من التقسيم بيان الحكم الخاصّ لكلّ واحدٍ من الأقسام، فإذا كانت الأقسام متداخلةً لا يكون لكلٍّ منها حكمه الخاصّ به، بل تكون بعض الأحكام مشتركة، ونحن قلنا: إنّ التقسيم إنّما يكون صحيحاً إذا كان لكلّ قسمٍ حكمه الخاصّ به.

إذن لابدّ أن تكون الأقسام متباينةً غير متداخلة، بحيث يصدق قسمان مثلاً على موردٍ من الموارد، كما في بحث الإلهيّات بالمعنى الأعمّ حيث تكون الأحكام العامّة موجودةً في جميع الأقسام، وهذا واضحٌ من خلال تقسيم الفلسفة إلى قسمين؛ القسم الأوّل يبحث فيه عن الموجود بما هو موجودٌ ـ أي: أعمّ من كونه واجباً أو ممكناً أو ممتنعاً ـ له أحكامٌ موجودةٌ في جميع الأقسام، ثمّ لكلّ قسمٍ من الأقسام حكمه الخاصّ به، فنقسّم أوّلاً الموجود إلى واجب الوجود وممكن الوجود ونثبت لهما حكماً وهو الموجود المقابل للمعدوم، ثمّ نبيّن أحكام الواجب المختصّة به، وأحكام الممكن المختصّة به أيضاً.

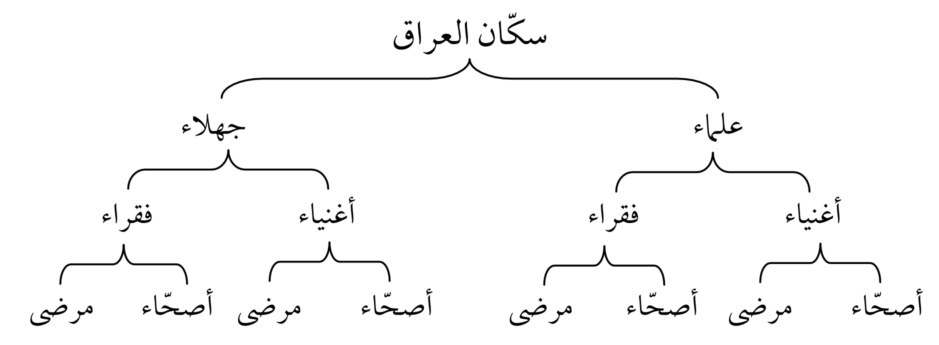
ولا تصحُّ القسمةُ إلّا إذا كانت الأقسامُ متباينةً غيرَ متداخلة، لا يصدقُ أحدُها على ما صدقَ عليه الآخر. فكلّ ما صدق عليه واجب الوجود ـ مثلاً ـ لا يصدق عليه ممكن الوجود.

ويشيرُ إلى هذا الأصلِ تعريفُ القسمةِ نفسُه؛ فإذا قسّمتَ المنصوبَ من الأسماء إلى: مفعولٍ، وحالٍ، وتمييزٍ، وظرفٍ، فهذا التقسيمُ باطلٌ، لأنّ الظرفَ من أقسام المفعولِ فلا يكونُ قسيماً له. ومثلُ هذا ما يقولون عنه: «يلزمُ منه أن يكونَ قسمُ الشيءِ قسيماً له» وبطلانُه من البديهيّات لأنّ مرجعه إلى اجتماع النقيضين، ففي مثال الظرف: المفروض أنّه قسمٌ من المنصوب من الأسماء والتي منها المفعول، والظرف مفعول، فيلزم أن يكون داخلاً تحت المفعول ولا يكون

داخلاً، أمّا وجه دخوله فلأنّه قسمٌ من أقسامه، وأمّا وجه خروجه فهو قسيم، والقسيم مباينٌ للقسيم. إذن، بناءً على فرض كون الظرف الذي هو مفعول فيه (من أقسام المفعول) قسيماً له، يكون داخلاً تحت المفعول وغير داخل.

ومثلُ هذا: لو قسّمنا سكّانَ العراقِ إلى: علماء وجهلاء وأغنياء وفقراء ومرضى وأصحّاء. ويقعُ مثلُ هذا التقسيمِ كثيراً لغيرِ المنطقيّين، الغافلين ممّن يرسلُ الكلامَ على عواهنه من دون تأمّل وتروٍّ **ولكنّه لا ينطبقُ على هذا الأصلِ الذي قرّرناه** وهو أنّه لابدّ من تباين الأقسام؛ **لأنّ الأغنياءَ والفقراءَ لابدّ أن يكونوا علماء أو جهلاء، مرضى أو أصحّاء، فلا يصحُّ إدخالُهم مرّةً ثانيةً في قسمٍ آخر** لأنّه لا يمكن أن تكون هذه التقسيمات بعضها في عرض البعض الآخر، فليس أبناء العراق إمّا علماء وإمّا جهلاء وإمّا أغنياء وإمّا فقراء. وإنّما يصحّ التقسيم لو قلنا: أبناء العراق إمّا علماء وإمّا جهلاء، وكلٌّ منهما إمّا غنيٌّ وإمّا فقير... وهكذا، فيكون التقسيم الثاني في طول التقسيم الأوّل.

وفي المثال ثلاثُ قسماتٍ جُمعت في قسمةٍ واحدة. والأصلُ في مثل هذا أن نقسّمَ السكّانَ أوّلاً إلى: علماءَ وجهلاء، ثمّ كلّاً منهما إلى أغنياءَ وفقراء، فتحدثُ أربعةُ أقسامٍ، ثمّ كلٌّ من الأربعة إلى مرضى وأصحّاء، فتكونُ الأقسامُ ثمانية: علماء أغنياء مرضى، علماء أغنياء أصحّاء... إلى آخره. وهذا ما يمكن عرضه من خلال المخطّط التالي:



هذه تقسيمات ثلاثة وفق أسسٍ ثلاثة:

١. الحالة العلميّة من علماء وجهلاء.

٢. الحالة الاقتصاديّة من غنىً وفقر.

٣. الحالة الصحيّة من مرضٍ وصحّة.

فتفطّنْ لما يردُ عليك من القسمة، لئلّا تقعُ في مثل هذه الغلطات.

ويتفرّعُ على هذا الأصل أمورٌ:

١. أنّه لا يجوزُ أن تجعلَ قسمَ الشيءِ قسيماً له ـ كما تقدّم ـ مثل: أن تجعلَ الظرف الذي هو قسمٌ من المفعول **قسيماً للمفعول.**

٢. ولا يجوزُ أن تجعلَ قسيمَ الشيءِ قسماً منه، عكس الأمر الأوّل، **مثل: أن تجعلَ الحالَ قسماً من المفعول؛** فإنّ الحال إذا كان قسيماً للمفعول فهو غير داخلٍ تحته، وإذا كان قسماً منه فهو داخلٌ تحته، ويستحيل أن يكون شيءٌ داخلاً وغير داخلٍ بالنسبة لشيءٍ واحد، ولهذا لا يكون قسماً منه.

٣. ولا يجوزُ أن تقسّمَ الشيءَ إلى نفسه وغيرِه كما لو قلت: الكلمة إمّا كلمةٌ وإمّا اسمٌ وإمّا فعلٌ وإمّا حرف، فإنّ الكلمة لا يمكنُ أن تدخل تحت الكلمة. أضف إليه أنّ القسم أخصّ من المقسم، ولا يصحّ أن يكون الشيء أخصّ من نفسه.

والسبب وراء ذكر المصنّف هذا الأمر هو الإشارة إلى مطلب، وهو قوله: **وقد زعمَ بعضُهم أنّ تقسيمَ العلمِ إلى التصوّر والتصديقِ من هذا الباب** أي: من تقسيم الشيء إلى نفسه وإلى غيره، وذلك لأنّ العلم ينقسم إلى تصوّرٍ وتصديق، والعلم والتصوّر عبارةٌ عن حصول صورة الشيء لدى العقل وهو نفس العلم، فيلزم منه تقسيم الشيء إلى نفسه وإلى غيره، ويلزم أن يكون الشيء أخصّ من نفسه، وهذا الإشكال أرجأناه إلى هنا ولم نذكره في تعريف العلم.

وجوابه: إنّ التصوّر الذي هو قسمٌ، مأخوذٌ بلحاظ؛ والمقسم الذي هو العلم، مأخوذٌ بلحاظٍ آخر وهو لحاظ لا بشرط، أي: لم يلحظ فيه وجود الحكم ولا عدم الحكم، وأمّا التصوّر الذي هو قسمٌ من أقسام العلم فهو بلحاظ بشرط عدم الحكم، والتصديق أيضاً قسمٌ لكنّه بلحاظ شرط الحكم، فكلا القسمين مقيّدٌ بشرط،

بخلاف المقسم فإنّه غير مقيّدٍ بشرط، فلا يلزم أن ينقسم الشيء إلى نفسه وإلى غيره، وبعبارة أخرى: العلم الذي هو مقسمٌ، مطلقٌ غير مقيّدٍ بشيء، والتصوّر مقيّدٌ بعدم الحكم، والتصديق مقيّدٌ بالحكم كما قال:

لمّا رأى البعض **أنّهم** أي: المنطقيّين **يفسّرون العلمَ بالتصوّر المطلق** وهو قسمٌ من أقسام العلم، تصوّروا أنّ هذا من تقسيم الشيء إلى نفسه وهو العلم، وإلى غيره وهو التصديق، فتكون الأقسام متباينة، فإذا قسّمت العلم إلى تصورٍ وتصديقٍ كأنّك قسّمته إلى نفسه وإلى غيره المباين له، وهو محال؛ إذ لابدّ أن يكون المقسم موجوداً في جميع الأقسام، وهو في التصديق غير موجود.

ولم يتفطّنْ إلى معنى التصديق، مع أنّه تصوُّرٌ أيضاً ولكنّه تصوّرٌ مقيّدٌ بالحكم، كما أنّ قسيمَه خصوصُ التصوّرِ الساذجِ المقيَّدِ بعدم الحكم، كما شرحناه سابقاً. أمّا المقسمُ لهما فهو التصوّرُ المطلقُ الذي هو نفسُ العلم الذي لم يؤخذ فيه قيد الإطلاق، على نحو اللابشرط، وإلّا لكان مقيّداً مثل التصوّر والتصديق، وكما قال القطب الرازي:

«وجوابه: إنّ التصّور يطلق بالاشتراك على ما اعتبر فيه عدم الحكم (وهو التصوّر الساذج) وعلى الحضور الذهنيّ مطلقاً... والحاصل: أنّ الحضور الذهنيّ مطلقاً هو العلم، والتصوّر إمّا أن يعتبر (بشرط شيء) أي: الحكم، ويقال له التصديق، أو (بشرط لا شيء) أي: عدم الحكم، ويقال له التصوّر الساذج أو (لا بشرط شيء) وهو مطلق التصوّر، فالمقابل للتصديق هو: التصوّر بشرط لا شيء...»[1].

٣. لابدّ من وحدة أساس القسمة

ويجبُ أن تؤسَّسَ القسمةُ على أساسٍ واحد، أي: يجبُ أن يلاحَظَ في المقسم جهةٌ واحدة، وباعتبارها يكونُ التقسيم، أي: إذا أردت أن تقسّم لابدّ أن تلحظ

---

(١) تحرير القواعد المنطقية: ص٤٢.

في المقسم جهةً واحدة، لا أنّك تلحظ في كلّ قسمٍ جهة، كما مثّل له المصنّف رحمه الله بأنّك إذا أردت تقسيم كتب المكتبة، فإمّا أن تقسّمها على أسماء الكتب، أو على أسماء المؤلّفين، أو على أساس العلوم والفنون، وإلّا لزم تداخل الأقسام. فإذا قسّمنا كتبَ المكتبةِ فلابدّ أن نؤسّسَ تقسيمَها إمّا على أساس العلومِ والفنونِ أو على أسماءِ المؤلّفين أو على أسماءِ الكتب. أمّا إذا خلطنا بينها فالأقسامُ تتداخلُ ويختلُّ نظامُ الكتب، مثل ما إذا خلطنا بين أسماءِ الكتبِ والمؤلّفين، فنلاحظُ في حرف الألفِ مثلاً تارةً اسمَ الكتابِ وأخرى اسمَ المؤلّف، بينما أنّ كتابَه قد يدخلُ في حرفٍ آخر.

والشيءُ الواحدُ قد يكونُ مقسماً لعدّة تقسيمات من عدّة جهات، فتارةً تقسّم بدن الإنسان إلى قسمين من حيث الصحّة والمرض، وأخرى تقسّمه من حيث الطول والقصر، وثالثةً من حيث اللون إلى أبيض وأسمر... وهكذا تقسّمه كلّما لاحظت الجهة المعتبرة في التقسيم مغايرةً للجهة الأخرى التي لاحظتها في التقسيم الأوّل باعتبار اختلافِ الجهةِ المعتبرةِ ـ أي: أساسِ القسمة ـ كما قسّمنا اللفظَ مرّةً إلى مختصٍّ وغيره، وأخرى إلى مترادفٍ ومتباين، وثالثةً إلى مفردٍ ومركّب، وكما قسّمنا الفصلَ إلى: قريبٍ وبعيدٍ مرّة، وإلى مقوّمٍ ومقسّمٍ أخرى... ومثله كثيرٌ في العلوم وغيرِها.

٤. لابدّ من أن تكون القسمة جامعةً مانعةً

لابدّ أن يكون التقسيم جامعاً لجميع الأقسام، بحيث لا يبقى قسمٌ غير داخل، ومانعاً عن الأغيار بحيث لا يدخل في أقسام المقسم غيرها، ويجبُ في القسمة أن يكونَ مجموعُ الأقسامِ مساوياً للمقسم فتكونُ جامعةً مانعةً: جامعةً لجميع ما يمكنُ أن يدخلَ فيه من الأقسام (أي: حاصرةً لها، لا يشذُّ منها شيء)، مانعةً عن دخول غيرِ أقسامِه فيه.

أنواع القسمة

للقسمة نوعان أساسيّان:

١. قسمةُ الكلِّ إلى أجزائه، أو «القسمةِ الطبيعيّةِ»

ذكرت عدّة فروقٍ ـ قد تبلغ عشرة ذكرها المحقّقون[١] في كتبهم ـ بين الكلّ الذي ينقسم إلى أجزاء والكلّي الذي ينقسم إلى جزئيّات، ولا بأس بالإشارة إلى بعضها:

الفرق الأوّل: أنّ وجود الكلّ من دون وجود الجزء محال، لأنّ الكلّ مركّبٌ من هذه الأجزاء؛ وبانعدام الجزء ينعدم الكلّ، بخلاف الكلّي فإنّه قد يكون كلّيٌّ ليس له جزئيٌّ في الخارج، أو له جزئيٌّ واحدٌ أو جزئيّاتٌ كثيرةٌ كما تقدّم بيانه في الأبحاث السابقة.

الفرق الثاني: أنّ أجزاء الكلّ لابدّ أن تكون محصورةً، لأنّ الكلّ متناهٍ، فأجزاؤه لابدّ أن تكون متناهية، بخلاف جزئيّات الكلّي، فلا يشترط أن تكون محصورة.

الفرق الثالث: أنّ الكلّ متأخّرٌ عن أجزائه دائماً، لأنّ أجزاءه هي المكوّنة له، كما في تكوّن الماء من عنصريه المعلومين، والكلّي لا يكون متأخّراً عن جزئيّاته، بل موجودٌ بنفس وجودها في الخارج....

وهناك فروقٌ أخرى لا ضرورة لذكرها، والمهمّ هو ذكر الأنواع الأساسيّة للقسمة وهي كما تقدّم نوعان: قسمة الكلّ إلى أجزائه، وقسمة الكلّي إلى جزئيّاته،

---

(١) شرح عيون الحكمة: ج١، ص٥٨.

لترتّب آثارٍ كثيرةٍ على هذين التقسيمين. منها ما سوف نذكره إن شاء الله في الحركة التوسّطية والحركة القطعيّة بالإضافة إلى مطالب كثيرةٍ يمكن أن تترتّب على هذا التقسيم.

أمّا التقسيم الأوّل، وهو قسمة الكلّ إلى أجزائه، فتارةً تكون عقليّةً ذهنيّةً وأخرى خارجيّة، وقسمة الكلّ إلى أجزائه الخارجيّة تارةً تكون طبيعيّةً وأخرى صناعيّة.

أمّا مثال قسمة الكلّ إلى أجزائه العقليّة فـ**كقسمة الإنسانِ إلى جزئيه: الحيوانِ والناطق، بحسب التحليلِ العقليّ.** فإنّ مفهوم الإنسان في الذهن كلٌّ وله جزءان: الحيوان والناطق، ومن الواضح أنّ مفهوم الإنسان شيءٌ ومفهوم الحيوان الذي هو الجنس شيء، ومفهوم الناطق الذي هو الفصل شيءٌ آخر، فأجزاء الإنسان هي الحيوان والناطق وهي أجزاءٌ ذهنيّة، وتحليله إليها من تقسيم الكلّ إلى أجزائه العقليّة، والبحث المنطقيّ مرتبطٌ بهذا النحو من القسمة. ولا علاقة لنا بتقسيم الكلّ الخارجيّ إلّا من باب البيان، وهو أيضاً تارةً يكون مركّباً تركيباً طبيعيّاً وأخرى صناعيّاً، فإذا كان المركّب طبيعيّاً فينحلّ إلى أجزائه الطبيعيّة وهي العناصر الأوّلية البسيطة المكوّنة للشيء، وإذا كان صناعيّاً فينحلّ إلى أجزائه الصناعيّة وعناصره الموجودة في عالم الطبيعة كتركيب السيّارة من أدواتها، ونحو ذلك من الآلات والأدوات الخارجيّة.

الفرق بين التقسيم والتحليل

يستعمل في القسمة الطبيعيّة تعبيران: «التقسيم والتحليل» فما هو الفرق بينهما؟ مع أنّهما يتّفقان في جهةٍ واحدةٍ وهي: التكثير، أي: إنّ التقسيم تكثيرٌ في الأقسام، والتحليل تكثيرٌ في الأقسام أيضاً، إلّا أنّ التكثير في التقسيم من أعلى العناصر إلى أسفلها، مثلاً عندما نقسّم الجنس إلى أقسامه نبدأ بالتقسيم من

الأعلى إلى الأسفل، وفي التحليل بالعكس، مثلاً عندما نحلّل الماء إلى عناصره الأوّلية ونرجعه إليها، نبدأ من الأسفل إلى الأعلى، وكذلك عندما نحلّل مفهوم الإنسان إلى جزئيه ـ الحيوان والناطق ـ نبدأ من الأسفل إلى الأعلى للوصول إلى أجزائه الذهنية **إذ العقلُ يحلّلُ مفهومَ الإنسانِ إلى مفهومين**، ومن هنا نفهم أنّ البحث ليس حول الإنسان الموجود خارجاً، وإنّما حول مفهومه الذهنيّ المركّب من جزئين: **مفهومِ الجنسِ الذي يشتركُ معه فيه غيرُه، ومفهومِ الفصلِ الذي يختصُّ به ويكونُ به الإنسانُ إنساناً** لأنّ الفصل من المقوّمات الذاتيّة للإنسان في المثال، **وسيأتي معنى التحليلِ العقليّ مفصّلاً. وتسمّى الأجزاءُ حينئذٍ أجزاء عقليّة** لأنّ التحليل مرتبطٌ بالعقل.

وأمّا قسمة الكلّ إلى أجزائه الخارجيّة الطبيعيّة فهو كتحليل الشيء إلى عناصره الأوّليّة البسيطة **وكقسمة الماء** ـ وبعبارةٍ أدقّ: تحليله ـ **إلى عنصرين: الأُكسجينِ والهيدروجين، بحسب التحليلِ الطبيعيّ** لا بحسب التحليل العقليّ.

ومن هذا البابِ قسمةُ كلِّ موجودٍ إلى عناصره الأوّليّةِ البسيطة التي لا تنحلّ إلى أجزاء أبسط منها **وتسمّى الأجزاءُ طبيعيّةً أو عنصريّة** لأنّها هي العناصر المكوّنة للمركّب، وهي من العناصر الطبيعيّة التي يعبَّر عنها في الطبيعيّات القديمة بالعناصر الأربعة: (الماء والتراب والنار والهواء)، أو الثقيلان والخفيفان، وفي الواقع: إنّ العناصر البسيطة ربّما بلغ عددها إلى أكثر من مئة وعشرين عنصراً في العلم التجريبيّ الحديث، بل ما كان يظنّ أنّه عنصرٌ بسيطٌ في الطبيعيّات القديمة انكشف أنّه مركّب، مثل البروتون ونحوه من العناصر التي لا يكون البحث عنها من وظيفة الفيلسوف والمنطقيّ، بل يُبحث عنها في العلوم الطبيعيّة أو في الفيزياء.

وكقسمة الحبرِ إلى ماءٍ ومادّةٍ ملوّنةٍ مثلاً. ومن الواضح: أنّه لا يجعل الماء في مكانٍ واللون في مكانٍ آخر، لأنّ اللون عرضٌ لا يمكن سلبه عن موضوعه لأنّ

وجوده قائمٌ بموضوعه، فلو سلبته عنه بقي بلا موضوعٍ وهو محال، لأنّ وجوده في نفسه (وهو الوجود الذي يطرد العدم عن ماهيّة نفسه) عين وجوده لغيره (وهو الذي يطرد عدماً ملازماً لموضوعه). فالعلم مثلاً حينما يكون عرضاً، وجوده في نفسه (وهو الذي يطرد العدم عن ماهيّة العلم) هو عين وجوده لموضوعه وهو العالم، وهذا الوجود يطرد عدماً ملازماً للعالم وهو الجهل. وحسب ظاهر عبارة المصنّف أنّه افترض المادّة الملوّنة جوهراً.

لا يقال: إنّا نستطيع أن نرفع اللون من جسمٍ ونضعه على جسمٍ آخر، ويكون من وضع الجوهر على الجوهر، ولا يكون عرضاً.

فيقال: إنّ المراد منه العرض في الاصطلاح الفلسفيّ لا العرض الدارج على ألسنة العرف، وهو في الاصطلاح الفلسفيّ: الموجود الذي وجوده قائمٌ بغيره ويستحيل أن ينسلخ من هذه الحالة، وإلّا لما يفرض قائماً بغيره.

وتقسيم الحبر إلى ماءٍ ومادّةٍ ملوّنةٍ إنّما يكون بحسب التحليل العقليّ، وكلامنا في تقسيم الموجود إلى أجزائه الخارجيّة.

وكقسمة الورقِ إلى قطنٍ ونورة، والزجاجِ إلى رملٍ وثاني أُكسيدِ السلِكون. وذلك بحسب التحليلِ الصناعيّ في مقابل التركيبِ الصناعيّ. والأجزاءُ تسمّى أجزاءً صناعيّة.

وكقسمة المترِ إلى أجزائه بحسب التحليلِ الخارجيّ، إلى الأجزاء المتشابهة، أو كقسمة السريرِ إلى الخشب والمساميرِ بحسب التحليل الخارجيّ إلى الأجزاء غيرِ المتشابهة. ومثله قسمةُ البيتِ إلى الآجرّ والجصِّ والخشبِ والحديد، أو إلى الغرفة والسردابِ والسطحِ والساحة، وقسمةِ السيارةِ إلى آلاتها المركّبةِ منها، والإنسانِ إلى لحمٍ ودمٍ وعظمٍ وجلدٍ وأعصاب... وجميع هذه التقسيمات خارجةٌ عن وظيفة المنطقيّ والفيلسوف، وداخلةٌ في العلوم الطبيعيّة.

٢. قسمة الكلّي إلى جزئيّاته أو «القسمة المنطقيّة»

كقسمة الموجودِ إلى مادّةٍ أو مادّيّ، وهو: كلّ موجودٍ له أحكام المادّة من حجمٍ وحركة، أي: خروجٌ من القوّة إلى الفعل وأنّه يشغل حيّزاً من الفراغ أو يشغل مكاناً معيّناً، ونحو ذلك، ومجرّدٍ عن المادّة وآثارها، والمادّةِ إلى جمادٍ ونباتٍ وحيوان وجميع هذه التقسيمات حقيقيّة، وكقسمة المفردِ إلى: اسمٍ وفعلٍ وحرف... وهكذا. هذه التقسيمات اعتباريّة، لأنّ الاسم والفعل والحرف أمورٌ اعتباريّةٌ تابعةٌ لاعتبار الواضع.

وتمتازُ القسمةُ المنطقيّة أو قسمة الكلّي إلى جزئيّاته عن الطبيعيّة أو قسمة الكلّ إلى أجزائه: أنّ الأقسامَ في المنطقيّة يجوزُ حملُها على المقسم وحملُ المقسمِ عليها، نحو قولنا: المجرّد موجود، والمادّي موجود، وبالعكس أي: الموجود مجرّدٌ والموجود مادّي، فنقولُ: الاسمُ مفرد، وهذا المفردُ اسمٌ. ولا يجوزُ الحملُ في الطبيعيّة مطلقاً، فلا يحمل الكلّ على الجزء ولا الجزء على الكلّ، فلا يجوز أن تقول: الماء: أوكسجين وهيدروجين، أو الأوكسجين والهيدروجين: ماء، ولا تستطيع أن تقول: الإنسان حيوان، والحيوان إنسان، لأنّ مفهوم أحدهما غير مفهوم الآخر، وإن كان يمكن أن يحمل مفهوم الحيوان على مفهوم الإنسان بالحمل الشايع ويكون الإنسان من مصاديق الحيوان، إلّا أنّ هذا الحمل بحسب الواقع الخارجيّ، وهو خارجٌ عن محلّ الكلام.

إذن في القسمة المنطقيّة يحمل المقسم على الأقسام، والأقسام على المقسم، وفي القسمة الطبيعيّة لا يحمل مطلقاً سواءً كان بحسب التحليل العقليّ أم بحسب التحليل الخارجيّ، طبيعيّاً كان أم صناعيّاً. ولا يخلو كلام المصنّف من الاشتباه، حيث استثنى من عدم جواز الحمل في القسمة الطبيعيّة ما كانت الأقسام بحسب التحليل العقليّ، فقال: عدا ما كانت بحسب التحليلّ العقليّ وقد عرفت أنّه لا

يجوز الحمل مطلقاً بالتحليل العقليّ والخارجيّ، لأنّ التقسيم بحسب التحليل العقليّ مرتبطٌ بالمفاهيم، وكما قلنا: مفهوم الإنسان شيءٌ ومفهوم الحيوان شيء، ومفهوم الناطق شيءٌ آخر، ولا يوجد ترادفٌ بين هذه المفاهيم، وإن كانت بحسب الخارج أحدها يصدق على الآخر، والشاهد على التغاير بين المفهومين: أنّك تعرّف الناطق بنحو، والإنسان بنحوٍ آخر، والحيوان بنحوٍ يختلف عنهما، فكما بحسب التحليل الخارجيّ في القسمة الطبيعيّة، لا السيّارة عين ماكينتها ولا ماكينتها عينها، كذلك بحسب التحليل الذهنيّ لا مفهوم الإنسان عين مفهوم الناطق ولا مفهوم الناطق عين مفهوم الإنسان؛ لأنّ معنى الحمل: أنّ هذا المفهوم موجودٌ بنفس وجود المفهوم الآخر، وهذا الحمل إنّما يكون بين الكلّي وجزئيّاته، لأنّه ليس للكلّي وجودٌ وراء وجود جزئيّاته، أمّا في الكلّ وأجزائه فلا يتصوّر ذلك لأنّه متأخّرٌ مرتبةً عن أجزائه **فلا يجوزُ أن تقول: «البيتُ سقفٌ أو جدار» ولا «الجدارُ بيتٌ».**

ولابدّ في القسمة المنطقيّةِ من فرض جهةٍ وحدةٍ جامعةٍ في المقسم تشتركُ فيها الأقسامُ، وبسببِها يصحُّ الحملُ بين المقسم والأقسام كما تقدّم، فإنّا عندما نريد تقسيم الشيء إلى أقسامه لابدّ أن ننظر إلى جهةٍ جامعةٍ في المقسم على أساسها يتمّ التقسيم ويصحّ الحمل بين المقسم وأقسامه، نحو تقسيم الموجود إلى مادّيٍّ ومجرّد، فإنّ المادّي والمجرّد كليهما موجودان في المقسم، ولذا يصحّ حمل كلٍّ منهما على المقسم، ونحو تقسيم الكلمة إلى: اسمٍ وفعلٍ وحرفٍ، فإنّ كلّ واحدٍ من هذه الأقسام يشترك في جهةٍ جامعةٍ وهي الكلمة.

كما لابدّ من فرض جهةِ افتراقٍ في الأقسام على وجهٍ يكونُ لكلّ قسمٍ جهةٌ تباينُ جهةَ القسمِ الآخر، وجهة الافتراق هي الخصوصيّات الموجودة في كلّ قسمٍ من الأقسام، **وإلّا لما صحّت القسمةُ وفرضُ الأقسام؛** لأنّ الأقسام تكون حينئذٍ متداخلة، **وتلك الجهةُ الجامعةُ إمّا أن تكونَ مقوِّمةً للأقسام،** أي: من علل

القوام كما سبق بيانه، **أي: تكونُ داخلةً في حقيقتها بأن كانت جنساً أو نوعاً، وإمّا أن تكون خارجةً عنها.** وبعبارةٍ أخرى: الجهة الجامعة بين الأقسام: إمّا تكون ذاتيّةً كالجنس والنوع والفصل، وإمّا تكون عرضيّةً كما سبق بيانه.

١.إذا كانت الجهةُ الجامعةُ مقوّمةً للأقسام، فلها ثلاثُ صور:

أ. أن تكونَ جنساً كالحيوان، إذ يقسّم إلى: إنسان، وبقر، وهو جهةٌ مقوّمةٌ ذاتيّةٌ لهما وهو تمام الحقيقة المشتركة بينهما، **وجهاتُ الافتراقِ الفصولُ المقوّمةُ للأقسام** كالناطق فصلٌ للإنسان، والخائر فصلٌ للبقر، و**كقسمة المفردِ إلى الاسم والفعلِ والحرفِ...**. يمكن التأمّل في هذا المثال لأنّ الكلمة أو المفرد ليس مقوّماً ماهويّاً وليست مركّبةً من جنسٍ وفصل، وكذا الاسم ليس مركّباً من جنسٍ هو الكلمة، ومن فصلٍ هو ما دلّ على ذاتٍ معيّنة.

نعم، الكلمة بمنزلة الجنس، وما دلّ على الذات بمنزلة الفصل، **فيسمّى التقسيمُ «تنويعاً» والأقسامُ «أنواعاً».**

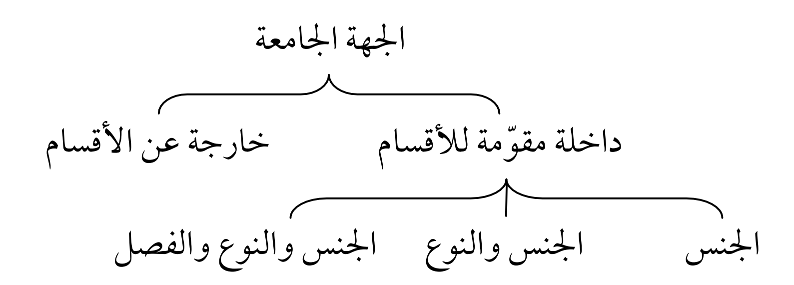
ب. أن تكونَ جنساً أو نوعاً، وجهاتُ الافتراقِ العوارضُ العامّةُ اللاحقةُ للمقسم. ذكرنا سابقاً أنّ هناك عوارض مرتبطةً بالمقسم وأحكاماً مرتبطةً بكلّ قسمٍ من الأقسام، ومن أحكام عوارض المقسم الوجود، ومنها أنّ الوجود سواءً كان مادّياً أم مجرّداً نقيض العدم، وكلٌّ منهما عرضيٌّ عامٌّ للمقسم **كقسمة الاسمِ إلى مرفوعٍ ومنصوبٍ ومجرور** فإنّ الاسم مقسم، والرفع والنصب والجرّ من عوارضه، **فيسمّى التقسيمُ «تصنيفاً»، والأقسامُ «أصنافاً».**

ج. أن تكونَ جنساً أو نوعاً أو صنفاً لكنّ التميّز بين الأقسام لا يكون بالعوارض العامّة للمقسم، كما قال: **وجهاتُ الافتراقِ العوارضُ الشخصيّةُ اللاحقةُ لمصاديق المقسم** لكن لا بما هو مقسم، كالأحكام الموجودة في المادّي والأحكام الموجودة في المجرّد **فيسمَّى التقسيمُ «تفريداً» والأقسامُ «أفراداً»، كقسمة الإنسانِ إلى: زيدٍ وعمرٍو ومحمّدٍ وحسنٍ... إلى آخرهم** فإنّ جميع الأفراد لا فرق بينهم

بلحاظ المقسم، أي: الإنسان، ولكنّ كلّ واحدٍ منهم يفترق عن الآخر بعوارضه الشخصيّة كلونه وطوله وعرضه، وكونه ابن فلان، **باعتبار المشخّصات لكلّ جزئيٍّ جزئيٍّ منه**، أي: من الكلّي وهو الإنسان.

هذا كلّه إذا كانت الجهة الجامعة مقوّمةً للأقسام، وأمّا القسم الثاني وهو:

٢. إذا كانت الجهةُ الجامعةُ خارجةً عن الأقسام وعن حقيقتها، **فهي كقسمة الأبيضِ إلى الثلج والقطنِ وغيرِهما، وكقسمة الكائنِ الفاسد.** قسّم العلماء الموجودات إلى: موجوداتٍ كائنةٍ غير فاسدة، وموجوداتٍ كائنةٍ فاسدةٍ وهو مبنيٌّ على نظريّة المشّائين الذين يقولون: إنّ عالم المادّة هو عالم الكون والفساد. مثلاً: الماء إذا تحوّل إلى بخار، يفقد صورته الخاصّة به وهي الصورة المائيّة، وينتقل إليه صورةٍ أخرى وهي الصورة البخاريّة، ولا يمكن أن يتحوّل إلى الصورة الثانية إلّا إذا فسدت صورته الأولى، والصورة هي الفصل. ونحن ذكرنا أنّ الفصل هو الذي يحقّق وجود الشيء في الخارج، ويعبّرون عنه هنا بالصورة باختلاف اللحاظ، ولهذا أطلقوا على العالَم اسم عالم الكون والفساد؛ لتعاقب الصور عليه وتغيّره من صورةٍ إلى أخرى، **إلى معدنٍ ونباتٍ وحيوانٍ، وكقسمة العالِم إلى غنيّ وفقيرٍ أو إلى شرقيٍّ وغربيٍّ... وهكذا.** وإليك خلاصة ما تقدّم من خلال المخطّط التالي:



أساليب القسمة

لأجلِ أن نقسّمَ الشيءَ قسمةً صحيحةً، لابدّ من استيفاءِ جميع ما له من الأقسام لأنّه يشترط في القسمة أن تكون جامعةً مانعة كما تقدّمَ في الأصل الرابع، بمعنى أن تكونَ القسمةُ حاصرةً لجميع جزئيّاته إذا كان المقسم كلّياً أو أجزائه إذا كان المقسم كلّاً. ولذلك أسلوبان:

١. طريقة القسمة الثنائية

وهي تدور بين النفي والإثبات، نحو قولنا: هذا الموجود إمّا إنسانٌ أو لا، فإن كان إنساناً فهو إثبات، وإلّا فنفيٌ مهما فرضت المنفيّ، المهمّ أنّه ليس إنساناً. ونحو قولنا: الموجود إمّا واجب الوجود أو لا، فإن كان واجب الوجود فهو إثبات، وإلّا فنفيٌ سواء كان المنفيّ ممكناً أو ممتنعاً. وهذا التقسيم يسمّى «القسمة الثنائية»، و«الحصر العقليّ»، لاستحالة أن يكون المقسم داخلاً في الإثبات والنفي، لأنّه من اجتماع النقيضين، وهو محال، ولاستحالة أن لا يكون داخلاً في الإثبات أو النفي؛ لأنّه من ارتفاع النقيضين.

فالقسمة الثنائية تفيد الحصر العقليّ بين شيئين. أمّا القسمة الثلاثيّة أو الرباعيّة أو الخماسيّة... فلا تفيد ذلك، إذ ربّما توجد أقسامٌ غفلنا عنها، ولهذا يكون الحصر فيها استقرائيّاً، وقد أشرنا إلى نظائره في الأبحاث السابقة.

وهي طريقةُ الترديد بين النفي والإثبات، أي: بين الوجود والعدم، والنفيُ والإثباتُ ـ وهما النقيضان ـ لا يرتفعان (أي: لا يكونُ لهما قسمٌ ثالث) ولا يجتمعان (أي: لا يكونان قسماً واحداً)، إذ يستحيل أن يكون الشيء داخلاً تحت

الإثبات والنفي، ويستحيل أن لا يكون داخلاً تحت أحدهما، **فلا محالةَ تكونُ هذه القسمةُ ثنائيّة، أي ليس لها أكثرُ من قسمين، وتكونُ حاصرةً جامعةً مانعةً، كتقسيمنا للحيوان إلى ناطقٍ وغيرِ ناطق،** فإنّ الحيوان لا يخرج عن أحد هذين القسمين: إمّا ناطقٌ وهو الإنسان، أو غيره، سواءً كان غير الإنسان بقراً أو غنماً أو أيّ شيءٍ آخر، المهمّ أنّه داخلٌ في طرف النفي. **وغيرُ الناطقِ يدخلُ فيه كلُّ ما يُفرضُ من باقي أنواعِ الحيوانِ غيرِ الإنسانِ لا يشذُّ عنه نوعٌ، وكتقسيمنا للطيور إلى جارحةٍ وغيرِ جارحة، والإنسانِ إلى عربيٍّ وغيرِ عربيّ. والعالِمِ إلى فقيهٍ وغيرِ فقيه... وهكذا** لا تقف عند حدٍّ في التقسيم؛ إذ يمكن أن تأخذ طرف الإثبات وتقسمه إلى قسمين، وطرف النفي كذلك تقسمه إلى قسمين، إلى ما شاء الله لك من تقسيمات الطرفين، مادامت تترتّب ثمرةٌ تتعلّق بغرض المقسّم.

ثمّ يمكنُ أن نستمرَّ في القسمة، فنقسّمُ طرفَ النفي أو طرفَ الإثباتِ أو كليهما إلى طرفين: إثباتٍ ونفي، ثمّ هذه الأطرافُ الأخيرة من خلال ترديدها بين النفي والإثبات **يجوزُ أن تجعلَها أيضاً مقسماً فتقسّمُها أيضاً بين الإثباتِ والنفي... وهكذا تذهبُ إلى ما شئت أن تقسّم** بشرط **إذا كانت هناك ثمرةٌ من التقسيم.**

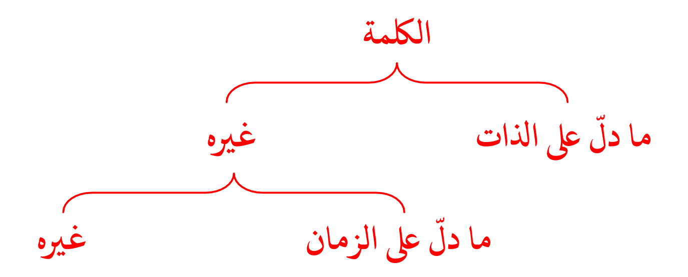
مثلاً: إذا أردت تقسيمَ الكلمة، فتقول:

١. الكلمةُ تنقسمُ إلى: ما دلّ على الذات، وغيره

٢. طرف النفي (الغير) إلى: ما دلّ على الزمان، وغيره

فتحصلُ لنا ثلاثةُ أقسام: ما دلّ على الذات وهو «الاسم»، وما دلّ على الزمان وهو «الفعلُ»، وما لم يدلّ على الذات والزمانِ وهو «الحرف».

والتعبيرُ المألوفُ عند المؤلّفين أن يقالَ: «الكلمةُ إمّا أن تدلَّ على الذات أو لا، والأوّلُ الاسم، والثاني إمّا أن تدلّ على الزمان أو لا، والأوّلُ الفعل، والثاني الحرف». ويمكن وضعُ هذه القسمةِ على هذا النحو:



وظاهر هذه القسمة أنّها ثلاثيّة، لكنّ حقيقتها الترديد بين النفي والإثبات فهي مردّدةٌ بين طرفين، وإذا وجدنا في حصرٍ عقليٍّ أكثر من طرفين، فهو ليس تقسيماً واحداً، بل تقسيمان أو ثلاثة تقسيمات أو أربعة.

والحاصل: إذا كان للحصر العقليّ طرفان فالتقسيم واحد، وإذا كان له أكثر من طرفٍ كما في تقسيم الموجود إلى واجب الوجود وممكن الوجود وممتنع الوجود فهو نتيجة تقسيمين.

مثالٌ ثانٍ: إذا أردنا تقسيمَ الجوهر بناءً على كونه من المعقولات الأوّلية وأنّه جنسٌ عالٍ، وما تحته أنواعٌ له، من قبيل الحيوان الذي هو جنس، وما تحته أنواعٌ له، مثل: الإنسان والبقر والغنم وباقي الحيوانات، فكما يصحّ تقسيم الحيوان إلى أنواعه التي تحته، كذلك يصحّ تقسيم الجوهر أو جنس الأجناس العالي، وأمّا بناءً على كونه من المعقولات الثانويّة فلا يصحّ ذلك، لأنّه يكون من المفاهيم وهذه المذكورات تكون مصاديقه، وقد ذكرنا هذا البحث مفصّلاً فيما سبق، وميّزنا بين المعقولات الأوّلية والمعقولات الثانويّة، أو المعقول الماهويّ والمعقول غير الماهويّ.

وبالجملة: بناءً على أنّ الجوهر من الأجناس العالية أو جنس الأجناس العالي، وتحته أجناسٌ وأنواعٌ متعدّدة، فإذا أردنا تقسيمه بطريقة القسمة الثنائيّة **إلى أنواعه، فيمكنُ تقسيمُه على هذا النحو** الذي ذكره المصنّف رحمه الله:

١. ينقسمُ الجوهر إلى: ما يكونُ قابلاً للأبعاد وغيره.

أي: نقسّمه إلى الجسم القابل للأبعاد الثلاثة (الطول والعرض والعمق)

وغيره، وهو ما لا يكون قابلاً للأبعاد الثلاثة، كالعقل الموجود المجرّد وليس له أبعاد، لأنّ هذه الأبعاد من آثار وسنخ عالم المادّة.

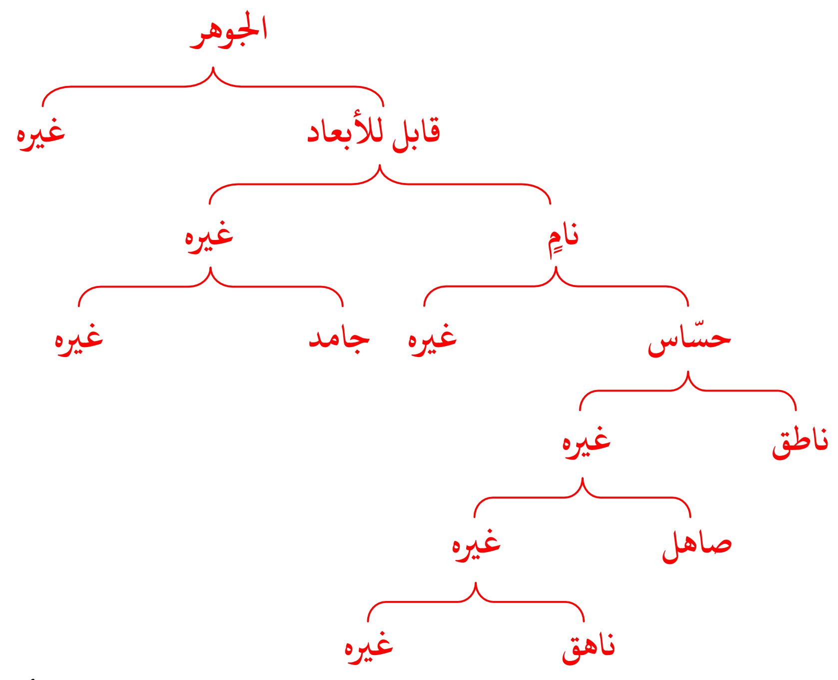
٢. ثمّ طرف الإثبات (القابل) إلى: نامٍ وغيره أي: نقسّم طرف الإثبات وهو القابل للأبعاد إلى نامٍ وغيره، أي: نقسّمه إلى طرفين: إثباتٍ ونفي.

٣. ثمّ طرف النفي (غير النامي) إلى: جامدٍ وغيره

٤. ثمّ طرف الإثبات في التقسيم (٢) إلى: حسّاسٍ وغيره

وهكذا يمكنُ أن تستمرَّ بالقسمة حتّى تستوفيَ أقسامَ الحسّاسِ إلى جميع أنواعِ الحيوان. ولك أيضاً أن تقسّمَ الجامدَ وغيرَ الحسّاس. وقد رأيت أنّا قسّمنا تارةً طرفَ الإثبات، وأخرى طرفَ النفي.

ويمكنُ وضعُ هذه القسمة على هذا النحو:



فيمكن أن نقسم الجوهر أو جنس الأجناس العالي إلى ما هو قابلٌ للأبعاد الثلاثة وغيره، ثمّ نقسّم القابل للأبعاد إلى نامٍ كالنبات وغير نامٍ كالجماد، ثمّ

نقسّم غير النامي إلى جامدٍ وغير جامدٍ كالسائل، ثمّ نقسّم النامي إلى حسّاس كالحيوان وغير حسّاس كالنبات، ثمّ نقسّم الحسّاس إلى ناطقٍ وغيره، ثمّ نقسّم غير الناطق إلى صاهلٍ كالفرس وغيره، ثمّ نقسّم غير الصاهل إلى ناهقٍ كالحمار وغيره... وهكذا.

وهذه القسمةُ الثنائيةُ تنفعُ على الأكثر في الشيء الذي لا تنحصرُ أقسامُه وإن كانت مطوّلةً أي: له أقسامٌ كثيرة، بخلاف ما لو كان له أقسامٌ ثلاثةٌ كتقسيم الكلمة إلى الاسم والفعل والحرف، فإنّا لا نحتاج إلى هذه القسمة الثنائيّة، بل نستعمل القسمة التفصيليّة، وكتقسيم الموجود إلى واجب الوجود وممكن الوجود وممتنع الوجود، وإن كان هذا التقسيم بحسب الدقّة حصراً عقليّاً فيرجع إلى التقسيم الثنائيّ، إلّا أنّه بحسب العبارة نستفيده من القسمة التفصيليّة **لأنّك تستطيع بها** أي بالقسمة الثنائيّة **أن تحصرَ كلّ ما يمكن أن يُفرضَ من الأنواع أو الأصنافِ بكلمةِ «غيره». ففي المثال الأخير ترى «غيرَ الناهق» يدخلُ فيه جميعُ ما للحيوان من الأنواع غيرِ الناطقةِ والصاهلةِ والناهقة** أي: يدخل في الجنس جميع أنواع الحيوانات غير الناطق والناهق والصاهل، **فاستطعتَ أن تحصرَ كلَّ ما للحيوان من أنواع،** أي: تحصر جميع أنواع الجنس.

وتنفعُ هذه القسمةُ أيضاً فيما إذا أُريدَ حصرُ الأقسامِ حصراً عقليّاً كما يأتي وليس حصراً استقرائيّاً.

وعلى هذا اتّضح: أنّنا نستفيد من القسمة الثنائيّة فيما إذا كانت الأقسام كثيرة، وكنّا نريد أن نحصل على الحصر العقليّ، بخلاف ما إذا كانت الأقسام قليلةً وكان الحصر استقرائيّاً، فإنّنا نستفيد من القسمة التفصيليّة ولا نستفيد من القسمة الثنائيّة.

وتنفعُ أيضاً في تحصيل الحدِّ والرسم، وسيأتي بيانُ ذلك في الكلام حول التحليل العقليّ، فإنّا لما قسّمنا الجوهر في المثال السابق إلى القابل للأبعاد الثلاثة،

وقسمّنا القابل إلى نامٍ وغيره، وقسمّنا النامي إلى حسّاسٍ وغيره، وقسّمنا الحسّاس إلى الناطق وغيره... إنّما استفدنا تشخيص كلّ واحدٍ من هذه الأقسام من فصله، فيكون التقسيم الثنائيّ أيضاً مفيداً في الحدود والرسوم.

٢. طريقة القسمة التفصيليّة

وذلك بأن تقسّمَ الشيءَ ابتداءً إلى جميع أقسامِه المحصورة سواءً كانت محصورةً بالحصر العقليّ أم بالحصر الاستقرائيّ كما لو أردتَ أن تقسّم الكلمة ـ بدلاً من تقسيمها الثنائيّ المتقدّم ـ إلى: اسمٍ وفعلٍ وحرف، أو تقسّم الكلّيَّ إلى نوعٍ وجنسٍ وفصلٍ وخاصّةٍ وعرضٍ عامٍّ. وهذا الحصر عقليّ. وهو إمّا داخليٌّ وإمّا خارجيّ، والأوّل: إمّا أعمّ وإمّا مساوٍ. والخارجيّ أيضاً: إمّا أعمّ وإمّا مساوٍ، فهذه أقسامٌ خمسة.

والقسمةُ التفصيليّةُ على نوعين: عقليّةٍ واستقرائيّة:

١. العقليّة لا يمكن تحصيلها إلّا بالقسمة الثنائيّة وهي التي يمنعُ العقلُ أن يكونَ لها قسمٌ آخر غير الأقسام المستفادة من التقسيمات الثنائية كقسمة الكلمةِ المتقدّمة. «المتقدّمة» صفة القسمة التي تقدّم الكلام عنها وهي: تنقسم الكلمة إلى: ما دلّ على الذات وغيره، وغير ما دلّ على الذات ـ أي: طرف النفي ـ ينقسم إلى: ما دلّ على الزمان وغيره، فتحصّل لنا من هذه القسمة ثلاثة أقسام، الاسم والفعل والحرف.

ولا تكونُ القسمةُ عقليّةً إلّا إذا بنيتَها على أساس النفي والإثبات، أي: على أساس (القسمة الثنائيّة) المتقدّمة. فلأجل إثباتِ أنّ القسمةَ التفصيليّةَ عقليّةٌ، يرجعونها إلى القسمة الثنائيّةِ الدائرةِ بين النفي والإثبات كما صنعنا فيما سبق في مثال تقسيم الموجود إلى: واجب الوجود وممكن الوجود وممتنع الوجود، حيث قلنا: إنّ الحصر في هذه الأقسام حصرٌ عقليّ. ثمّ إذا كانت الأقسامُ أكثرَ من اثنين،

يقسّمون طرفَ النفيِ أو الإثباتِ إلى النفي والإثبات... وهكذا كلّما كثرت الأقسام، على ما تقدّم بيانه **في** القسمة **الثنائية.**

٢. الاستقرائيّة، وهي بخلاف القسمة العقليّة أي: **التي لا يمنعُ العقلُ من فرض قسمٍ آخر لها** أي: للأقسام، من قبيل ما ذكروا في أقسام الجوهر والجنس وأقسام العرض، فإنّ الحصر في أقسامها المذكورة ليس حصراً عقليّاً، بل بحسب استقرائنا قسّمنا هذه الموجودات إلى عقلٍ ونفسٍ وكمٍّ وكيف... ولعلّه توجد أقسامٌ أخرى لم نتعرّف عليها بعد. **وإنّما تذكرُ الأقسامُ الواقعةُ التي عُلمت بالاستقراءِ والتتبّع، كتقسيم الأديانِ السماويّةِ إلى: اليهوديّةِ، والنصرانيّة، والإسلاميّة، وكتقسيم مدرسةٍ معيّنةٍ إلى: صفٍّ أوّلَ وثانٍ وثالث، عندما لا يكونُ غيرُ هذه الصفوف فيها، مع إمكان حدوثِ غيرِها.**

التعريف بالقسمة

إنّ القسمة بجميع أنواعِها هي عارضةٌ للمقسم في نفسها، خاصّةٌ به غالباً، فإنّك لو قسّمت المقسم إلى أقسامه، فالقسمةُ في نفسها، أي: بدون توسّط شيءٍ آخرَ عرضٌ، فتحتاج إلى معروض، لأنّ المحمولات تعرض تارةً لموضوعٍ معيّنٍ بتوسّط شيء، وأخرى تعرض له من دون توسّط شيء.

مثال الأوّل: تقسيم الموجود إلى واجبٍ وممكن، فإنّ الإمكان والوجوب يعرضان للموجود من دون توسّط شيء. **ومثال الثاني**: حمل البارد أو الحارّ على الموجود، بأن نقول: الموجود إمّا حارٌّ وإمّا بارد، فيعرضان له بتوسّط الجسم.

فالقسمة عارضة للمقسم في الأعمّ الأغلب، وإنّها حين تكون لمقسم، لا تكون في مقسمٍ آخر، وإن كانت في بعض الموارد متشابهةً في مقسمٍ ومقسمٍ آخر.

ولمّا اعتبرنا في القسمة أن تكونَ جامعةً مانعة، فالأقسامُ بمجموعِها مساويةٌ للمقسم. وبعبارةٍ أخرى: عندما نجمع الأقسام يكون المقسم مساوياً لها من حيث الصدق في الخارج، وإلّا لما كانت الأقسام جامعةً مانعةً، فيخرج بعض الأقسام ويدخل بعض الأغيار، وهذا مخالفٌ للشرط الرابع الذي تقدّم الكلام عنه.

كما أنّها أي: الأقسام **غالباً تكونُ أعرفَ منه** أي: من المقسم؛ لأنّ المقسم بما هو، لا يمكن التعرّف عليه إلّا من خلال الأقسام، فلو قلنا لك: السائل إمّا ماءٌ وإمّا زئبق، وفُرض أنّك لا تعرف السائل والزئبق والماء، فإنّ ذهنك ينصرف مباشرةً إلى المصاديق الخارجيّة وهي الأقسام، ومن خلال الأقسام تتعرّف على المقسم، ولكن في بعض الموارد لا تكون الأقسام أعرف من المقسم، فالوجود مثلاً من المفاهيم البديهيّة ولكنّ قسميه (وهما: الواجب والممكن) يحتاجان إلى

إعمال الفكر والتأمّل فيهما وبيان المراد من كلّ واحدٍ منهما.

وعليه يجوزُ تعريفُ المقسمِ بقسمتِه إلى أنواعه وأصنافِه. وهنا سؤالٌ تقريره: أنّ الأقسام عارضةٌ للمقسم، فبِمَ يكون تعريف المقسم بأقسامه؟ أبالحدّ أم بالرسم؟

الجواب: تعريف المقسم بأقسامه بالرسم. **ويكونُ من باب تعريفِ الشيءِ بخاصّتِه. وهو التعريفُ بالرسم الناقص، كما كان التعريفُ بالمثال من هذا الباب** كما تقدّم.

ولنضرب لك مثلاً لذلك: إنّا إذا قسّمنا الماءَ بالتحليل الطبيعيّ إلى أوكسجينَ وهيدروجين، وعرفنا أنّ غيرَه من الأجسام لا ينحلُّ إلى هذين الجزئين، فقد حصلَ تمييزُ الماءِ تمييزاً عرضيّاً عن غيره بهذه الخاصّة، وهي أنّه مركّبٌ من أوكسجين وهيدروجين، **فيكونُ ذلك نوعاً من المعرفة للماء نطمئنُّ إليها. وكذا لو عرفنا أنّ الورقَ ينحلُّ إلى القطن والنورةِ مثلاً، نكونُ قد عرّفناه معرفةً نطمئنُّ إليها تميّزُه عن غيرِه... وهكذا في جميع أنواعِ القسمة** ولكن ـ كما ذكرنا ـ لا تكون الأقسام معرّفةً للمقسم في جميع أنواع القسمة.

كسب التعريف بالقسمة أو كيف نفكّر لتحصيل المجهول التصوّريّ

ذكرنا فيما سبق أنّ علم المنطق يبتني على بابين أساسيّين: باب المعرّف وباب الحجّة، وذكرنا: أنّ البحث في باب المعرِّف إنّما يكون في كيفيّة الوصول إلى مجهولٍ تصوّريٍّ انطلاقاً من معلومٍ تصوّريّ، وفي باب الحجّة البحث في كيفيّة الوصول إلى مجهولٍ تصديقيٍّ اعتماداً على معلومٍ تصديقيّ، وذكرنا أيضاً: أنّه يمكن التعرّف على المجهول التصوّريّ بمعرفة حدّه التامّ أو الناقص أو رسمه التامّ أو الناقص، ولكن إلى هنا لم يبيّن لنا المصنّف رحمه الله كيفيّة تحصيل الحدود والرسوم أو معرفة طرق تحصيلها، وإن كان قد ذكر معانيها وشروطها، ولهذا عقد فصلاً مستقلّاً لبيان كيفيّة تحصيل ذلك، وضرب لنا مثالاً على ذلك بأنّ

الغنيّ ليس هو الذي يعرف معنى النقود وأجزائها، بل الغنيّ مَن يعرف طريقة كسبها فيكسبها، وما نحن فيه كذلك، فليس كلّ مَن عرَف معنى الحدود والرسوم وشروطها وأجزاءها، عرف كيفيّة الوصول إلى المجهول التصوّريّ. وادّعى في الحاشية بأنّ الكتب الأخرى لم تتعرّض لبيان كيفيّة تحصيلها. ولعلّ نظره إلى كتب المتقدّمين، أمّا الكتب المنطقيّة الحديثة فقد تعرّضت لهذا البحث بنحوٍ أكثر تفصيلاً ممّا تعرّض له رحمه الله.

وعلى أيّ حال، قال: **أنت تعرفُ: أنّ المعلومَ التصوّريَّ، منه ما هو بديهيٌّ لا يحتاجُ إلى كسبٍ، كمفهوم الوجودِ والشيء.** ونحن ميّزنا في بحث المفاهيم بين التصوّر البديهيّ والتصوّر النظريّ، ومفهوم الوجود من المفاهيم التصوّريّة البديهيّة التي لا نحتاج لأجل معرفته أن نستعين بغيره، بل هو واضحٌ في نفسه وضوحاً لا تشوبه أيّة شائبة، وكذا مفهوم الشيء المساوق للوجود واضحٌ في نفسه، بخلاف مفهوم الإنسان ومفهوم السماء، فهما من المفاهيم التصوّريّة النظريّة التي تحتاج معرفتها إلى كسبٍ ونظر.

ومنه ما هو نظريٌّ تحتاجُ معرفتُه إلى كسبٍ ونظر.

ومعنى حاجتِك فيه إلى الكسب: أنّ معناه غيرُ واضحٍ في ذهنِك وغيرُ محدودٍ ومتميّز. بيّنّا فيما سبق: أنّ المعلوم التصوّريّ النظريّ ليس هو غير الواضح مطلقاً، بل هو غير واضحٍ من جهةٍ وواضحٌ من جهةٍ أخرى، لأنّه إن لم يكن واضحاً بأيّ درجةٍ من درجات الوضوح، يستحيل أن يكون مفهوماً، وكذلك لا يمكن أن يكون معلوماً مطلقاً وإلّا لما احتجت إلى تعريفه وبيان حدّه أو رسمه. فهو معلومٌ من جهةٍ ولكنّ حدّه ورسمه وعلى أيّ شيءٍ ينطبق في الخارج أو ما هو مصداقه، كلّ ذلك غير معلوم، بنحو السالبة الجزئية، **أو فقل: غيرُ مفهومٍ لديك ولا معروف، فيحتاجُ إلى التعريف، والذي يعرّفُه للذهن هو الحدُّ والرسم** بقسميهما، **وليس الحدُّ أو الرسمُ للنظريّ موضوعاً في الطريق في متناولِ اليد.** وبعبارة أخرى: تحصيل الحدّ والرسم ليس بمقدور كلّ

إنسانٍ أن يتناوله ويتوصّل إليه، بل هو أمرٌ يحتاج إلى إعمال فكرٍ ودقّة نظر، نظير قول الشيخ الرئيس في الإشارات، المجلد الثالث من نمط العارفين، عندما يصل إلى بحث التوحيد يقول: «جلّ جناب الحقّ أن يكون شرعةً لكلّ وارد». أي: ليس كلّ أحدٍ يستطيع أن يطأ حريم التوحيد وينال معرفة أبحاثه، بل لابدّ من الدقّة وإعمال الفكر والنظر، وطهارة القلب، وما نحن فيه كذلك يحتاج إلى إعمال الفكر والنظر، وإلّا فإنّ معرفة الحدود والرسوم ليست أمراً ملقىً على الطريق يتناوله كلّ أحد، وقد تقدّم ما نقلناه من قول الحكماء من أنّ معرفة الحدود غير ممكنة، وكلّ ما يقال له أنّه فصلٌ أو نوعٌ فهو من لوازم الفصل والنوع **وإلّا** أي: وإن لم يكن يحتاج إلى فكرٍ ونظرٍ وكان أمراً سهلاً **فما فرَضتَه نظريّاً مجهولاً، لم يكن كذلك، بل كان بديهيّاً معروفاً. فالنظريُّ عندك في الحقيقة ليس هو إلّا الذي تجهلُ حدَّه أو رسمَه.**

إذن المهمُّ في الأمر أن نعرفَ الطريقةَ التي نحصّلُ بها الحدَّ والرسم. وكلُّ ما تقدّمَ من الأبحاث في التعريف هي في الحقيقة أبحاثٌ عن معنى الحدِّ والرسمِ وشروطِهما أو أجزائِهما. وهذا وحدَه غيرُ كافٍ، ما لم نعرف طريقةَ كسبِهما وتحصيلِهما، فإنّه ليس الغنيُّ هو الذي يعرفُ معنى النقودِ وأجزاءَها وكيف تتألّف، بل الغنيُّ من يعرفُ طريقةَ كسبِها فيكسبُها، وليس المريضُ يشفى إذا عرفَ فقط معنى الدواءِ وأجزاءَه، بل لابدّ أن يعرفَ كيف يحصّلُه ليتناولَه.

وقد أغفلَ كثيرٌ من المنطقيّين هذه الناحية، وهي أهمُّ شيءٍ في الباب. أي: إنّهم قالوا: إنّ المجهول التصوّريّ يكون معلوماً تصوّرياً إذا عرفنا حدّه أو رسمه، ولكن لم يبيّن أيّ واحدٍ منهم كيفيّة تحصيلها.

بل هي الأساس، وهي معنى التفكيرِ الذي به نتوصّلُ إلى المجهولات.

ومهمّتُنا في المنطق ـ وهذا ليس حصراً لمهمّة المنطقيّ بمعرفة كسب العلوم التصوّريّة كما هو ظاهر عبارة المصنّف قدّس سرّه، بل لابدّ من معرفة المقدّمات ثمّ نبيّن ماذا نريد حتّى نفكّر ـ **أن نعرفَ كيف نفكّرُ لنكسبَ العلومَ التصوّريّةَ**

والتصديقيّةَ، فنحتاج إلى أن نبيّن ما نريد لكي نفكّر للوصول إلى كسب العلوم التصوّريّة والتصديقيّة، وقد ذكرنا في أبحاثٍ سابقة: أنّ علم المنطق يعلّمنا كيف نفكر، ولكن ذلك متوقّفٌ على مقدِّمات، ولهذا ذكرنا مقدّمات باب المعرّف وسوف نذكر مقدمات باب الحجّة إن شاء الله تعالى.

وسيأتي أنّ طريقةَ التفكيرِ لتحصيلِ العلمِ التصديقيّ هو الاستدلالُ والبرهان؛ بناءً على المنطق الأرسطيّ من أنّ الاستدلال والبرهان هو طريقة التوصّل إلى معرفة المعلوم التصديقيّ، وأمّا على رأي البعض فقد يتوصّل إلى معرفة المعلوم التصديقيّ بالتجربة أو بنظريّة الاحتمال، وما زال كثيرٌ من العلماء يعتقدون أنّ الطريق لمعرفة المجهولات التصديقيّة منحصرٌ بالبرهان، حتّى القضايا التجريبيّة ونحوها؛ فإنّ معرفتها لا تكون إلّا بالبرهان. وما ذكرنا من إمكان استعمال غير البرهان لكسب المعلوم التصديقيّ، يعدّ من الإشكالات الواردة على المنطق الأرسطيّ. فمثلاً: لو قلت: أريد أن أعرف حبّة الدواء هذه أتشفي صداع الرأس عند كلّ أحد، أم عند الذين أجريت عليهم التجربة فقط وشفوا من الصداع؟ ويجيب العلم: أنّ كلّ مَن كانت أعراضه كذلك، فحبّة الصداع تشفيه من آلامه، مع أنّ التجربة أجريت على مجموعةٍ من الأشخاص. وهذا القانون الكلّي مستفادٌ من المنطق الأرسطيّ الذي يقول: إنّا أثبتناه بالبرهان، من خلال تجربته ـ أي: الدواء ـ على مجموعة أشخاصٍ ووجدناهم قد شفوا تماماً من ألم الصداع، وحيث إنّ الصدفة لا تكون دائميّةً ولا أكثريّة، فسبب الشفاء هو هذا الدواء.

إذن قولهم: (الاتّفاق لا يكون دائميّاً ولا أكثريّاً) كبرى حصّلناها من قانونٍ عقليّ، وما تقوم به التجربة صغرى لتلك الكبرى، فينظّم عندنا قياسٌ من الشكل الأوّل[1] نتيجته: أنّ حبّة الأسبرين مثلاً شافيةٌ لكلّ صداعٍ عند كلّ أحد. ولكنّ

---

(١) سوف يأتي الكلام فيه في الجزء الثاني، حيث يُراد به: أنّ الحدّ الأوسط، الذي هو علّة

السيّد الشهيد الصدر قدّس سرّه أفاد في كتابه الأسس المنطقيّة للاستقراء: بأنّا نصل إلى نتائج كلّيةٍ عن طريق تنامي الاحتمال في نظريّة الأسس المنطقيّة للاستقراء، لا عن طريق البرهان والقياس.

على هذا، فما ذكره المصنّف من أنّ طريقة التفكير لتحصيل العلم التصديقيّ هو الاستدلال والبرهان، إنّما هو مبنيٌّ على المنطق الأرسطيّ، **أمّا تحصيلُ العلمِ التصوّريِّ فقد اشتهرَ عند المناطقةِ: أنّ الحدَّ لا يُكتَسبُ بالبرهان.** مراده من الحدّ في قبال الرسم وليس المراد منه التعريف، وقد ذكرنا سابقاً: أنّ الحدّ له اصطلاحاتٌ كثيرة؛ منها: الحدّ الأكبر والأوسط والأصغر في باب البرهان، ومنها: الحدّ التامّ والحدّ الناقص في باب التعريف في قبال الرسم التامّ والرسم الناقص، ومنها: المراد منه التعريف. فحين يقول: «الحدود لا تُكتسب بالبرهان» يقصد به: أنّ التعريف لمجهولٍ تصوّريٍّ نظريٍّ، لا يمكن أن يكون بالبرهان؛ لورود إشكالاتٍ ومحاذير كثيرة، منها: لزوم التسلسل والدور، والمصادرة، وعدم استنتاج المطلوب، وانقلاب العرضيّ إلى الذاتيّ... وسوف نبيّنها في محلّها إن شاء الله تعالى، وهذا ما أفاده الحكيم السبزواريّ قدّس سرّه بقوله[1]:

الحدّ بالبرهان ليس يُكتَسبْ	إذ لا إلى النهاية الأمرُ ذهبْ
أو اكتسابه يكون دائرا	إن يكن الأوسط حدّاً آخرا

وعلى أيّ حال، أفاد المصنّف رحمه الله على نحو الإجمال: أنّه اشتهر بين المناطقة: أنّ الحدّ لا يُكتسب بالبرهان **وكذا الرسم.** وهنا استعمل الحدّ في مقابل

إثبات الأكبر للأصغر، محمولٌ في الصغرى، موضوعٌ في الكبرى، وذلك كالحيوان الذي نثبت من خلاله الجسم للإنسان. مثلاً:

كلّ إنسانٍ حيوانٌ، وكلّ حيوانٍ جسمٌ، ∴ كلّ إنسانٍ جسمٌ.

(١) شرح المنظومة، قسم المنطق: ص٢٢٢.

الرسم، وكان بإمكانه أن يحذف الرسم ويكون المراد: لا يكتسب التعريف بالبرهان. **والحقُّ معهم؛ لأنّ البرهانَ مخصوصٌ لاكتسابِ التصديق** أي: اكتساب المجهول التصديقيّ لا المجهول التصوّريّ، **ولم يحنْ الوقتُ بعدُ لأُبيّنَ للطالب سرَّ ذلك** أي: سبب عدم اكتساب المجهول التصوّريّ بالبرهان، وهو كما ألمحنا؛ لاستلزامه الدور أو التسلسل أو المصادرة... **وإذا لم يكنْ البرهانُ هو الطريقةَ هنا** في اكتساب الحدّ والرسم، **فما هي طريقةُ تفكيرِنا لتحصيلِ الحدودِ والرسومِ؟ وطبعاً لابدّ أن تكونَ هذه الطريقةُ طريقةً فطريّة** لأنّ المنطق أمرٌ فطريٌّ اكتشفه الإنسان بفطرته، وليس شيئاً مخترعاً، بل هو طريقة **يصنعُها كُلُّ إنسانٍ في دخيلة نفسِه، يخطئُ فيها أو يصيب. ولكن نحتاجُ إلى الدلالة عليها لنكونَ على بصيرةٍ في صناعتها. وهذا هو هدفُ علمِ المنطق. وهذا ما نريدُ بيانَه، فنقول:**

الطريقُ منحصرٌ بنوعين من القسمة: القسمةِ الطبيعيّةِ بالتحليل العقليّ، وتسمّى طريقةَ التحليلِ العقليّ، والقسمةِ المنطقيّةِ الثنائيّة، ونحن أشرنا في غضون كلامِنا في التعريف والقسمة، إلى ذلك. وقد جاء وقتُ بيانِه فنقول:

قبل الدخول في أصل البحث نقدّم مقدّمةً وهي: بيّنّا ـ فيما سبق ـ معنى الحدود والرسوم، وأنّ المجهول التصوّريّ إنّما يكون معلوماً بالحدّ أو الرسم، وذكر المصنّف رحمه الله هنا: أنّ كيفيّة تحصيل الحدّ والرسم تكون بطريقتين:

الأولى: طريقة التحليل العقليّ.

الثانية: طريقة القسمة المنطقيّة الثنائيّة.

١. طريقة التحليل العقليّ

والمهمّ من هاتين الطريقتين هي الطريقة الأولى. وهي المعروفة بطريقة التحليل والتركيب.

وتقدّم أيضاً: أنّه لا يمكن تحصيل الحدّ بالاستدلال والبرهان؛ لاستلزامه

عدّة محاذير.

وكذلك من الطرق التي تُذكر لمعرفة حدّ الشيء: معرفة المجهول عن طريق معرفة حدّ ضدّه، ولكنّ الالتزام بهذا الطريق، يلزم منه أمورٌ لا يمكن الالتزام بها، ومنها معرفته عن طريق الاستقراء، وسوف يأتي أنّه على قسمين: تامٌّ وناقص، والتامّ لا يقع من الناحية العمليّة كما يقول العلماء، والناقص لا يفيد اليقين، فتنحصر معرفة حدّ المجهول التصوّريّ بطريقة التحليل والتركيب.

إذا اتّضح هذا نقول: بيّنّا في أوّل الكتاب في تعريف النظر أو الفكر: أنّ عمليّة الفكر عند الإنسان لتحصيل مجهولٍ تصوّريٍّ عن طريق معلومٍ تصوّريٍّ تمرّ بخمس مراحل:

المرحلة الأولى: مواجهة نفس المشكل المجهول، بأن نتصوّره في الذهن. ويأتي في الذهن، وإلّا فلا يمكن مواجهته.

المرحلة الثانية: مواجهة نوع المشكل، إذ قد تواجه المشكل ولا تعرف نوعه.

المرحلة الثالثة: حركة العقل من المشكل إلى المعلومات المخزونة في الذهن.

المرحلة الرابعة: حركة العقل ثانياً بين المعلومات للفحص عنها وتأليف ما يناسب المشكل ويصلح لحلّه. فبعد أن تشخّص المشكل، لابدّ أن تعرف أيّ نوعٍ من المعلومات ترتبط بمعرفته، فإنّ كلّ المعلومات لا يمكن الاستفادة منها في معرفة المجهول، بل كلّ مجهولٍ له نحوٌ خاصٌّ من المعلومات التي تنسجم معه في الذهن تحلّه وتكشف عنه.

المرحلة الخامسة: حركة العقل ثالثاً من المعلوم الذي استطاع تأليفه ممّا عنده، إلى المطلوب.

والحركات الثلاث الأخيرة هي المهمّة، أعني الانتقال من المجهول إلى المعلوم، ثمّ البحث في المعلومات والفحص عنها، ثمّ الانتقال من المعلوم إلى المجهول، وهذه الحركات تسمّى في كلماتهم بالحركة الذاهبة، أي: من المجهول إلى المعلوم بعد أن

تعرّف على نوع المشكل، والحركة الدائريّة، وهي البحث في المعلومات الموجودة عنده ليستطيع من خلالها التعرّف على المجهول، ثمّ الانتقال من المعلوم الموجود إلى المجهول الذي يريد اكتشاف حدّه. هذه هي المراحل التي يمرّ بها الفكر البشريّ للتعرّف على مجهولٍ تصوّري.

والطريق للمعرفة، خصوصاً في الحركة الدائريّة، هي عمليّة التحليل ثمّ عمليّة التركيب، ومن خلال هذه العمليّة يستطيع الذهن أن يتعرّف على حدّ المجهول التصوّريّ.

ولكي يتّضح المطلب نضرب مثالاً لك: لو فرضنا أنّك واجهت كلمةً وكنت تعلم أنّ الكلمة تنقسم إلى اسمٍ وفعلٍ وحرف، لكنّك تريد أن تعرف أنّها فعلٌ ماضٍ أو مضارع، فأنت في الطريقة السابقة التي عرفت بها أقسام الكلمة تعرف ما الاسم وما الفعل وما الحرف، وفي الطريقة الثانية تحلّل الفعل الماضي فتجده يدلّ على حدثٍ في الزمان الماضي، وتجد الفعل المضارع يدلّ على الحدث في الزمان الحاضر، فعند تحليلك للفعلين تجد جهة اشتراكٍ وهي: دلالتهما على الحدث في الزمان وجهة افتراقٍ وهي: أنّ الماضي يدلّ على وقوع الحدث في الزمان الماضي، والمضارع يدلّ على وقوع الحدث في الزمان الحاضر أو المستقبل، فتستطيع أن تتعرّف على الجهة المشتركة بينهما، وهذه الجهة إمّا أن تكون مقوّمة، فتكون بمنزلة الجنس، وإمّا تكون خاصّةً لا تنفكّ، فتكون بمنزلة الفصل.

والحاصل: عندما حلّلت الفعل الماضي خرجت بشيئين، وكذلك عندما حلّلت الفعل المضارع خرجت بشيئين، ومن هذا التحليل تستطيع أن تركّب حقيقة المحدود الذي تريد معرفته، وهكذا في باقي الأشياء عندما نريد أن نحلّلها، نحلّل كلّ شيءٍ بالتحليل العقليّ أو بالتحليل الخارجيّ لا فرق بينهما، إذ لا ينحصر التحليل بالتحليل العقليّ كما ذكرنا. ومن خلال التحليل عقليّاً أو خارجيّاً، نتعرّف على المختصّات وعلى المشتركات، ومن خلال معرفتهما نركّب

حدّ المجهول التصوّريّ الذي نريد معرفته.

وهذه هي العمليّة التي نستطيع بواسطتها أن نتعرّف على رسوم الأشياء، ومن خلال معرفة الرسوم نتعرّف على نفس الأشياء. أمّا معرفة حدودها، فقد ذكرنا فيما سبق: أنّ التعرّف على حدود الأشياء أو التعرّف على فصولها مشكلٌ جدّاً، بل لعلّه غير واقعٍ من الناحية العمليّة.

إذا توجّهتْ نفسُك نحو المجهولِ التصوّريّ (المُشكل)، ولنفرضَه «الماءَ» مثلاً، وهذا المثال من الأمور الخارجيّة وليس من الأمور الذهنيّة، **عندما يكونُ مجهولاً لديك. (وهذا هو الدورُ الأوّل)**[1]. وهو التوجّه إلى المشكل، ولو لم يأتِ إلى ذهنك أصلاً فأنت لا تريد تعريفه أيضاً. **فأوّلُ ما يجبُ** بعد التوجّه إلى المشكل ـ وليس أوّل مراحل التفكير ـ عبارة **«أن تعرفَ نوعَه»** خبر قوله «أوّل ما يجب». والمراد بالنوع هنا ليس ما كان مقابلاً للجنس والفصل، بل معرفة أنّ المشكل داخلٌ تحت أيٍّ من الأشياء، وأنّه جوهرٌ أو عرضٌ، وما هو جنسه البعيد أو القريب أو المتوسّط؟ وهذه الأمور في الأعمّ الأغلب مشخّصةٌ أمامنا، لأنّ الفكر البشريّ ليس في بدايته وإنّما قطع أشواطاً كثيرةً في المعرفة. **أي: تعرفَ أنّه** الماء **داخلٌ في أيّ جنسٍ من الأجناس العاليةِ أو ما دونها** كالأجناس المتوسّطة.

يتعرّض المنطقيّون في كتبهم عموماً للأجناس العالية وأنّها تنقسم إلى جوهرٍ وعرض، ثمّ يذكرون أقسام كلٍّ منهما، ولكن ممّا يؤسف له: أن هذه القضيّة لا توجد في منطق المظفّر، ونحن كثيراً ما ذكرناها لكنّ الطالب لم يعرفها من هذا

---

(١) تقدّم في مبحث «تعريف الفكر» (ص٨٢ حسب متن هذا الكتاب) أنّ الأدوار التي تمرّ على العقل لتحصيل المجهول خمسة: اثنان منها مقدّمةٌ للفكر، وثلاثةٌ هي الفكر التي سمّيناها بالحركات، وهذا البحث هنا موقع تطبيق هذه الأدوار على تحصيل المجهول التصوّري. وسيأتي في موضعه موقع تطبيقها على تحصيل المجهول التصديقي. وهذا البحث بمجموعه وبيان الأدوار، قد امتاز بشرحه كتابنا على جميع كتب المنطق القديمة والحديثة.

الكتاب وإن كان بعضهم يعرفونها من كتبٍ أخرى، وكان على المصنّف رحمه الله أن يبيّنها ويذكر أقسامها وأنّها تنقسم إلى جوهرٍ وعرضٍ، ثمّ يذكر أقسام الجوهر وأقسام العرض، حتّى إذا أتى على ذكرها يعرف الطالب المراد من تصوّراتها المفهوميّة الموجودة في ذهنه.

كأن تعرف أنّ الماءَ ـ مثلاً ـ من السوائل. (وهذا هو: الدورُ الثاني). إذن، أوّلاً: لابدّ من مواجهة المشكل، وثانياً: معرفة نوعه وأنّه جامدٌ أو سائلٌ جوهرٌ أو عرضٌ.

وكلّما كان الجنسُ الذي عرفتَ دخولَ المجهولِ تحته قريباً، كان الطريقُ أقصرَ لمعرفة الحدِّ أو الرسم. وسيتّضحُ أي: المجهول التصوّريّ، لأنّك لو عرفت المجهول أنّه حيوانٌ ـ مثلاً ـ فلا يبقى إلّا أن تشخّص نوعه وأنّه إنسانٌ أو بقرٌ أو فرس... فتبقى عندك خطوةٌ واحدةٌ لمعرفته. أمّا إذا رأيت شبحاً من بعيدٍ ولا تعلم أنّه نامٍ أو جامد؟ وإذا كان نامياً هل هو نباتٌ أم حيوان؟ فيكون الطريق طويلاً لمعرفته. فلو تشخّص لديك أنّه حيوان، فتكون قد قطعت أكثر الطريق ولم يبقَ لديك إلّا أن تعرف أنّه حيوانٌ ناطقٌ أم صاهل؟ ...وبواسطة التحليل أو التركيب تعرف أيَّ حيوانٍ هو، بشرط أن يكون قد تمَّ عندك في رتبةٍ سابقةٍ ما الناطق وما الصاهل... ثمّ تأتي وتطبّق ذلك وتعرف أنّه حيوانٌ ناطقٌ إن كان يدرك الكلّيات، وصاهلٌ إن لم يدركها.

وإذا اجتزتَ الدورَ الثاني الذي لابدّ منه لكلّ من أرادَ التفكير بأيّةِ طريقةٍ كانت سواءً كانت طريقة التحليل أو طريقة التركيب أو طريقة القسمة الثنائيّة، انتقلتَ إلى الطريقة التي تختارُها للتفكير، ولابدّ أن تتمثّلَ فيها الأدوارُ الثلاثةُ الأخيرةُ أو الحركاتُ الثلاثُ التي ذكرناها للفكر: الذاهبةُ والدائريّةُ والراجعةُ كما أشرنا.

وإذ نحن اخترنا الآن «طريقةَ التحليلِ العقليّ» أوّلاً، فلنذكرها متمثّلةً في الحركات الثلاث:

فإنّك عندما تجتازُ الدورَ الثاني، تنتقلُ إلى الدور الثالث، وهو «الحركةُ الذاهبةُ» حركةُ العقلِ من المجهول إلى المعلومات. وهذه الحركة مهمّةٌ جدّاً، إذ قد يكون المجهول التصوّريّ مرتبطاً بأمورٍ تجريبيّة، فلابدَّ أن تبحث عنه بين تلك الأمور، وقد يكون مرتبطاً بأمورٍ عقليّة، فلابدّ أن تبحث عنه بين المعلومات البرهانيّة العقليّة، لا أن تفتّش عن مجهولٍ تصوّريٍّ مرتبطٍ بالتجربة بين الأمور المرتبطة بعالم العقل، ولا تفتّش عن مجرّد مرتبطٍ بعالم العقل بين الأمور التجريبيّة، لتتعرّف على حدّه أو رسمه أو حقيقته، فلابدّ إذن من تشخيص المجهول التصوّريّ وأنّه يرجع إلى أيّ سنخٍ من المعلومات المخزونة في الذهن وينسجم معها.

ومعنى هذه الحركةِ بطريقة التحليلِ المقصودِ بيانُها: هو أن تنظرَ في ذهنِك إلى جميع الأفرادِ الداخلةِ تحت ذلك الجنسِ الذي فرضتَ المشكلَ داخلاً تحته فتنظر إليها لتتعرّف على خصوصيّاتها، ثمّ لترى تلك الخصوصيّات موجودةً أو لا، وفي المثال تنظرُ إلى أفرادِ السوائلِ سواءً كانت ماءً أو غيرَ ماءٍ؛ باعتبار أنّ كلَّها سوائل.

وهنا ننتقلُ إلى الدور الرابع، وهو «الحركةُ الدائريّةُ» أي: حركةُ العقلِ بين المعلومات. وهو أشقُّ الأدوارِ وأهمُّها دائماً في كلِّ تفكير. وبواسطة هذه المرحلة ـ وهي عمليّة التحليل ـ تستطيع أن تصل إلى عمليّة التركيب.

فإن نجحَ المفكّرُ فيه، انتقلَ إلى الدور الأخيرِ الذي به حصولُ العلم، وإلّا بقيَ في مكانه يدورُ على نفسه بين المعلوماتِ من غير جدوى.

الملاحظ: أنّ المصنّف هنا لم يذكر أمثلة، وهذا هو الصحيح؛ لأنّ وظيفة المنطقيّ ليست أن يعرّف لك الشيء بل هو يعلّمك كيف تعرِّف ذلك الشيء، يعلّمك إذا أردت أن تعرف شيئاً مرتبطاً بالعلوم الطبيعيّة كيفيّة التعرّف عليه، وإذا أردت أن تعرف مجهولاً تصوّرياً كيفيّة ذلك.

وهذه الحركةُ الدائريّةُ بين المعلوماتِ في هذه الطريقة، هي: أن يُلاحظَ الفكرُ مجاميعَ أفرادِ الجنسِ الذي دخلَ تحتَه المشكلُ، فيفرزُها مجموعةً مجموعةً، فلأفرادِ

المجهولِ مجموعة، ولغيرِه من أنواع الجنسِ الأخرى، كلٌّ واحدٍ مجموعةٌ من الأفراد. وفي المثال يلاحِظُ مجاميعَ السوائل: الماء، والزئبق، واللبن، والدهن، إلى آخرها، وعند ذلك يبدأ في ملاحظتها ملاحظةً دقيقة أي: إنّه يبدأ يحلّلها، وبعد التحليل يستطيع أن يشخّص المشتركات والمختصّات، فإن استطاع أن يعرف المشتركات والمختصّات، استطاع أن يرتّب الحدّ أو الرسم الذي من خلاله يتوصّل إلى معرفة المجهول التصوّريّ؛ **ليعرفَ ما تمتازُ به مجموعةُ أفرادِ المشكلِ بحسبِ ذاتِها وحقيقتِها عن المجاميع الأخرى، أو بحسب عوارضِها الخاصّةِ بها.** الأوّل مرتبطٌ بالحدّ، والثاني مرتبطٌ بالرسم.

ولابدّ هنا من الفحص الدقيقِ والتجربة والتأمّل في كلّ شيءٍ بحسبه، فإن كان أمراً عقليّاً فالتدقيق يكون في الأمور العقليّة، وإن كان تجريبيّاً فالتدقيق يكون في الأمور التجريبيّة؛ **ليعرفَ في المثال الخصوصيّةَ الذاتيّةَ أو العرضيّةَ التي يمتازُ بها الماءُ عن غيره من السوائل، في لونه وطعمِه، أو في وزنه وثقلِه، أو في أجزائه الطبيعيّة** وهي الأوكسجين والهيدروجين.

ولا يستغني الباحثُ عن الاستعانة بتجارب الناسِ والعلماءِ وعلومِهم، وهذا هو المهمّ، لأنّ المفروض على كلّ باحثٍ أنّه يمتلك ثروةً علميّة، تمكّنه من تحصيل المجهول، وإلّا فمَن كان خاليَ الذهن وأراد أن يتعرّف على شيء، لا يتمكّن من ذلك.

والبشرُ من القديم ـ كما قلنا في أوّلِ مبحثِ القسمة ـ اهتمّوا بفطرتهم في تقسيم الأشياءِ وتمييزِ الأنواعِ بعضِها عن بعض، فحصلت لهم بمرور الزمنِ الطويلِ معلوماتٌ قيّمةٌ، هي ثروتُنا العلميّةُ التي ورثناها من أسلافنا ولا يمكن أن نعزل أنفسنا عن ذلك، وإلّا فلو رفضنا معلومات أسلافنا التي تنصّ على أنّ الماء سائلٌ ـ مثلاً ـ لرجعنا إلى ما قبل الفكر البشريّ.

وكلُّ ما نستطيعُه من البحث في هذا الشأن هو التعديلُ والتنقيحُ في هذه الثروة، واكتشافُ بعضِ الكنوزِ من الأنواع التي لم يهتدِ إليها السابقون على مرور الزمنِ

وتقدّمِ المعارف.

فإن استطاعَ الفكرُ أن ينجحَ في هذا الدورِ (الحركة الدائريّة)، أي: استطاع أن يشخّص المجهول بأن عرفَ ما يميّزُ المجهولَ تمييزاً ذاتيّاً (أي: عرفَ فصلَه)، أو عرفَ ما يميّزُه تمييزاً عرضيّاً (أي: عرفَ خاصّتَه) بمعنى: إذا استطاع أن يشخّص المجهول التصوّريّ ويميّزه ـ وقد يخطئ أو يصيب، وهذا هو معنى تكامل الفكر البشريّ ـ فيقول بعد التأمّل والدقّة: هذا الشيء تعريفه كذا لأنّه داخلٌ تحت المجموعة الكذائيّة، وهذا الشيء داخلٌ في المجموعة الكذائيّة، ثمّ يوجد خصوصيّةً لهذا المجهول التصوّريّ لا توجد في ذلك المجهول الآخر، فإنّ معنى ذلك: أنّه استطاعَ أن يحلّلَ معنى المجهولِ إلى جنسٍ وفصلٍ أو جنسٍ وخاصّةٍ تحليلاً عقليّاً، فإذا حلّله إلى جنسٍ وفصل، عند ذلك يستطيع أن ينتقل إلى المرحلة الخامسة فيكملُ عنده الحدُّ التامُّ أو الرسمُ التامُّ بتأليفِه ممّا انتهى إليه التحليل. كما لو عرّف «الماءَ» في المثال بأنّه: سائلٌ بطبعه لا لونَ له ولا طعمَ ولا رائحة، وذلك من خلال التجربة لأنّ كونه لا لون له ولا طعم ولا رائحة، مرتبطٌ بالأمور الطبيعيّة، أو أنّه له ثقلٌ نوعيٌّ مخصوص، أو أنّه قوامُ كلِّ شيءٍ حيّ. وفيه إشارةٌ إلى قوله تعالى: ﴿وَجَعَلْنَا مِنَ المَاءِ كُلَّ شَيْءٍ حَيٍّ﴾ (الأنبياء: ٣٠) وهنا سؤالٌ وتقريره: أنّ هذا الماء الموجود، أليس هو بشيء، ويشمله الجعل والخلقة؟

الجواب: هناك ماءٌ قبل هذا الماء، وحياةُ هذا الماء إنّما هي من ذاك، ولا يعقل أن يكون الماء الأوّل هو هذا الماء الموجود في عالمنا.

ومعنى كمالِ الحدِّ أو الرسمِ عنده: أنّ عقلَه قد انتهى إلى الدورِ الأخيرِ وهو «الحركةُ الراجعة» أي: حركةُ العقلِ من المعلوم إلى المجهول. وعندها ينتهي التفكيرُ بالوصول إلى الغاية من تحصيل المجهول التصوّريّ.

وبهذا اتّضحَ معنى التحليلِ العقليّ الذي وعدناك ببيانِه سابقاً في القسمة الطبيعيّة. ذكرنا سابقاً: أنّ معرفة الحدود والرسوم إنّما تتمّ بواسطة التحليل،

وهذه العمليّة تتّضح أيضاً في العلوم الأخرى سواءً كانت طبيعيّةً أو فلسفيّة. فإنّك عندما ترجع إلى تلك العلوم، تجد الفكر البشريّ بطبيعته ينساق وراء التحليل والقسمة الطبيعيّة، وأنّ وظيفة المنطق الأرسطيّ هي تعليم طريقة التفكير الصحيح ـ كما ألمحنا إليه مراراً ـ لا أن يوجب عليك فعل أمر، والمنطق اكتشافٌ وليس اختراعاً، وهو مبرمجٌ لذلك الأمر الفطريّ عند كلّ إنسان، وما تقوم به أنت عندما يوجّه إليك سؤالٌ فقهيٌّ عن طهارة الفقّاع مثلاً أو نجاسته، هو الرجوع إلى مخزونك من المعلومات الفقهيّة في كتاب الطهارة، لا الرجوع إلى كتاب الإرث أو غيره من أبواب العبادات والمعاملات والإيقاعات، ثمّ تبحث في كتاب الطهارة عمّا يناسب السؤال لترى بحسب القواعد التي درستها هل يحكم بطهارته أو بنجاسته؟ وعلى كلتا الحالتين أنت تميّز المسؤول عنه، وتحكم عليه بأنّه من مصاديق الطاهر أم مصاديق النجس؟

وهذه العمليّة نفسها نقوم بها عند مواجهة المشكل، فبعد مواجهته نعرف نوعه، ثمّ الرجوع إلى المعلومات المخزونة في الذهن، ثمّ البحث بين المعلومات ثمّ التعرّف على المجهول، وهذه هي طبيعة كلّ إنسانٍ عندما يُسأل يمرّ بهذه المراحل، بل حياتنا وتصرّفاتنا كلّها مبنيّةٌ على المنطق. وعلم المنطق يمنهج ويشخّص حدود هذه المراحل. وليس المنطق الأرسطيّ فقط يعلّمنا كيفيّة التفكير، بل هناك طرقٌ اكتشفها الإنسان توصل إلى النتائج المطلوبة، مثل طريقة الاستقراء والاحتمال. فلو أخبرك شخصٌ بموت فلانٍ من الناس ثمّ جاءك غيره وأخبرك بذلك ثمّ أخبرك ثالثٌ ورابع، فيقوى احتمال موته حتّى يصل إلى نسبة ٩٩,٩٩٪. وهكذا كلّما زاد الاحتمال، حصل الاطمئنان، إلى أن تصل الحالة بالإنسان إلى عدم الاعتماد على المنطق الأرسطيّ وبراهينه.

لكن مع هذا نقول: لكلٍّ من الأسلوبين طريقةٌ في عمليّة التفكير، ونمطٌ معيّنٌ من التفكير. فعلى سبيل الفرض: لو أخبرك شخصٌ أنّه رأى إنساناً بخمسة رؤوس،

لقلت: ربّما، أي: ربّما يكون موجوداً على احتمالٍ ضعيف، فلو أخبرك شخصٌ ثانٍ بذلك ثمّ ثالثٌ ورابع... وهكذا، فقد يحصل لك اليقين أو الاطمئنان بوجوده. لكنّ المنطق الأرسطيّ بنى عمليّة التفكير على أساس التحليل أو القياس ونفي الصدفة، على خلاف منطق الاحتمال الذي يرفض فكرة القياس ويدّعي بأنّ الله سبحانه وتعالى صمَّم الفكر البشريّ على نحوٍ بحيث كلَّما قويَ الاحتمال قوي الاطمئنان.

ونوضِّح لك الفكرة أكثر فنقول: ممّا لا شكّ فيه أنّ اجتماع النقيضين محال، وهذه قضيّةٌ عقليّةٌ لا تتغيّر سواءً أخبرك بالاستحالة عالِمٌ واحدٌ أو اثنين أو آلاف، وأنّ التواتر يفيد اليقين وهو قضيّةٌ استقرائيّةٌ وليست عقليّة، ولكن يشترط فيه أن يكون الإخبار مستنداً إلى جماعةٍ تُحيل العادة تواطؤَهم على الكذب. فلو لم يكن هذا الوصف في طبقةٍ من الطبقات، لم يكن متواتراً بل خبر آحاد، وخبر الآحاد لا يفيد اليقينَ بل يفيد الظنَّ، على القول بحجّيته.

وهو إنّما يكونُ باعتبار المتشاركاتِ والمتباينات، أي: إنّه بعد ملاحظةِ المتشاركاتِ بالجنس يفرزُها ويوزّعُها مجاميع، أو فقل: أنواعاً، بحسب ما فيها من المميّزات المتباينة، فيستخرجُ من هذه العمليّةِ الجنسَ والفصلَ مفرداتِ الحدّ، أو الجنسِ والخاصّةِ مفرداتِ الرسم، فكنتَ بذلك حلّلت المفهومَ المرادَ تعريفُه إلى مفرداته. هذا كلّه لو كان المشكل المتبقّي شيئاً واحداً، بأن عرفت أنّه حيوانٌ ولم تعرف أنّه ناطقٌ أو غير ناطق، نامٍ أو غير نامٍ، فتكون الطريقة معقدّةً وأكثر طولاً.

تنبيه

إنّ الكلامَ المتقدّمَ في الدور الرابع، فرضناه فيما إذا كنتَ من أوّل الأمر لمّا عرفت نوعَ المشكل، عرفتَ جنسَه القريب، فلم تكن بحاجةٍ إلّا للبحث عن مميّزاته عن الأنواع المشتركةِ معه في ذلك الجنس.

أمّا لو كنتَ قد عرفتَ فقط جنسَه العالي كما لو عرفت أنّه جسم، ولكنّك لم

تعرف هل هو نام أو غير نام، فتتّبع نفس الطريقة بأن تشخّص أنّه نامٍ، ثمّ تشخّص أنّه حسّاسٌ متحرّكٌ بالإرادة، ثمّ تشخّص أنّه إنسان، أو كما قال: كأن عرفتَ أنّ الماءَ جوهرٌ لا غير، فإنّك لأجل أن تكملَ لك المعرفةُ لابدّ أن تفحصَ (أوّلاً) لتعرفَ أنّ المشكلَ من أيّ الأجناسِ المتوسّطة، بتمييزِ بعضِها عن بعضٍ بفصولها أو خواصِّها على نحو العمليّة التحليليّةِ السابقة، حتّى تعرفَ أنّ الماءَ جوهرٌ ذو أبعاد، أي: جسم.

ثمّ تفحصَ (ثانياً) بعمليّةٍ تحليليّةٍ أخرى لتعرفَه من أيّ الأجناسِ القريبةِ هو، فتعرفُ أنّه سائل.

ثمّ تفحصَ (ثالثاً) بتلك العمليّة التحليليّة لتميّزَه عن السوائل الأخرى بثقله النوعيّ مثلاً، أو بأنّه قوامُ كلِّ شيءٍ حيّ.

فيتألّفُ عندك تعريفُ الماء على هذا النحو مثلاً: «جوهرٌ ذو أبعاد، سائلٌ، قوامُ كلِّ شيءٍ حيّ». ويجوزُ أن تكتفيَ عن ذلك فتقولُ: «سائلٌ، قوامُ كلِّ شيءٍ حيّ» مقتصراً على الجنس القريب كما تقدّم بيانه، لأنّ الجنس القريب جامعٌ لكلّ الأجناس التي قبله.

وهذه الطريقةُ الطويلةُ من التحليل ـ التي هي عبارةٌ عن عدّةِ تحليلاتٍ ـ يلتجئُ إليها الإنسانُ إذا كانت الأجناسُ متسلسلةً ولم يكن يعرفُ الباحثُ دخولَ المجهولِ إلّا في الجنس العالي، أمّا إذا كان يعرف الجنس القريب فلا يحتاج إليها، وفي الأعمّ الأغلب نحن لا نحتاج إليها، لأنّ الفكر البشريّ فيه ثروةٌ علميّةٌ كبيرةٌ تغنينا عن إرجاع المجهول إلى جنسه العالي، ومع هذا فإنّ الكثير من الأخطاء منشؤها تلك الثروة العلميّة، لأنّا توهّمنا صحّتها كلّها وأسّسنا عليها استنتاجاتنا وظننّا أنّنا تقدّمنا خطوةً إلى الأمام وفي الواقع جملةٌ من خطواتنا مجهولةٌ عندنا، ومعلوماتنا عنها خاطئة، فتكون نتيجة تفكيرنا خطأً لأنّها مبنيّةٌ على أساس تلك المجموعة من المعلومات الخاطئة ولكنّ تحليلاتِ البشرِ التي ورثناها، تغنينا في أكثرِ المجهولات عن إرجاعها إلى الأجناس العالية، فلا نحتاجُ

على الأكثر إلّا إلى تحليلٍ واحدٍ لنعرفَ به ما يمتازُ به المجهولُ عن غيره.

على أنّه يجوزُ لك أن تستغنيَ بمعرفة الجنسِ العالي أو المتوسّط لأنّه في بعض الأحيان لا تريد أن تتعرّف على حدّ المجهول التامّ أو الناقص أو رسمه التامّ، بل تكتفي برسمه الناقص، بأن تريد أن تعرف أنّه داخلٌ في هذه المجموعة أو تلك، **فلا تُجري إلّا عمليّةً واحدةً للتحليل لتميّزَ المشكَلَ عن جميع ما عداه ممّا يشتركُ معه في ذلك الجنسِ العالي أو المتوسّط. غير أنّ هذه العمليّةَ لا تعطينا إلّا حدّاً ناقصاً أو رسماً ناقصاً.** فإذا عرفت الجنس العالي، فالتعريف يكون بالرسم الناقص، ولكنّك إذا رجعت إلى ما ذكره المصنّف رحمه الله في تعريف الرسم الناقص، لعرفت مخالفة قوله هنا لتعريفه هناك حيث قال: (الرسم الناقص هو التعريف بالخاصّة وحدها كتعريف الإنسان بأنّه ضاحك) فاشتمل على العرضيّ فقط فكان «ناقصاً». ثمّ قال: (وقيل إنّ التعريف بالجنس البعيد والخاصّة معدود من الرسم الناقص) بينما ذكر هنا: أنّ معرفة الجنس العالي أو المتوسّط من دون الخاصّة رسمٌ ناقص، فما ذكره من تعريف الرسم الناقص، لا ينطبق على ما ذكره هنا، وكأنّه قد رفع يده عنه.

٢. طريقة القسمة المنطقيّة الثنائيّة

تقدَّم الكلام بأنَّ طريقة القسمة الثنائيّة تدور بين أمرين هما: الترديد بين الإثبات والنفي، ومن خلال هذه التقسيمات الثنائيّة نستطيع أن نتعرّف على حدود الأشياء فـ**إنّك بعد الانتهاءِ من الدورين الأوّلين (أي: دورِ مواجهةِ المشكلِ ودورِ معرفةِ نوعِه) لك أن تعمدَ إلى طريقةٍ أخرى من التفكير تختلفُ عن السابقة** وهي طريقة التحليل أو القسمة، ونحن ذكرنا سابقاً الفرق بين التحليل والقسمة حيث قلنا: في عمليّة التحليل نبدأ من الأسفل إلى الأعلى، وفي القسمة نبدأ من الأعلى إلى الأسفل. وبيّنّا ذلك فراجع.

فإنّ السابقةَ كانت النظرةُ فيها إلى الأفراد المشتركةِ في ذلك الجنس فتبدأ من

الأسفل إلى الأعلى ثمّ تمييزُها بعضُها عن بعضٍ لاستخراجِ ما يميّزُ المجهول.

أمّا هذه فإنّك تتحرّكُ إلى الجنس الذي عرّفتَه فتقسّمَه بالقسمة المنطقيّةِ الثنائيّةِ إلى إثباتٍ ونفيٍ فتبدأ من الأعلى، أي: من الجنس إلى الأسفل، أي: الأفراد.

الإثباتُ بما يميّزُ المجهولَ تمييزاً ذاتيّاً أو عرضياً، والنفيُ بما عداه. وذلك إذا كان المعروفُ الجنسَ القريب كالحيوان بالقياس إلى الإنسان وغيره مثلاً، أو السائل بالقياس إلى الماء وغيره.

فتقولُ في مثالِ الماءِ الذي عرفتَ أنّه سائلٌ: «السائلُ إمّا عديمُ اللونِ وإمّا غيرُه» فتستخرجُ بذلك الحدَّ التامَّ أو الرسمَ التامّ، وتحصلُ لديك الحركاتُ الثلاثُ كلُّها بالنحو الذي تقدّم في عمليّة التحليل فقط.

أمّا لو كان الجنسُ الذي عرفتَه هو الجنسَ العالي أو المتوسّطَ، فإنّك تأخذُ أوّلاً الجنسَ العالي مثلاً، فتقسّمُه بحسب المميّزاتِ الذاتيّةِ أو العرضيّة، ثمّ تقسّمُ الجنسَ المتوسّطَ الذي حصّلتَه بالتقسيم الأوّل، إلى أن يصلَ التقسيمُ إلى الأنواع السافلةِ؛ على النحو الذي مثّلنا به في القسمةِ الثنائيّةِ للجوهر، وقد تقدّم الكلام في بيان ذلك.

وبهذا تصيرُ الفصولُ كلُّها معلومةً على الترتيب. والمراد من الفصول هي الفصول المنطقيّة لا الفصول الحقيقيّة، وذلك لما ذكرنا من أنّ معرفة الفصول الحقيقيّة مشكلٌ جدّاً، وسبب ذلك أنّ مرجع الفصول إلى الوجود، والوجود لا تمكن معرفته بالعلم الحصوليّ، وإنّما تعرف حقيقته بالعلم الحضوريّ، وأكثر علومنا ـ إن لم تكن جميعها ـ ليست حضوريّة، بل هي حصوليّة فتعرفُ بذلك جميعَ ذاتيّاتِ المجهولِ على التفصيل.

هذا تمام الكلام في الجزء الأوّل من منطق المظفّر رحمه الله.

ويليه الجزء الثاني في القضايا بعونه تعالى والحمد لله ربِّ العالمين.

تمرينات على التعريف والقسمة

(١) انقد التعريفات الآتية وبيّن ما فيها من وجوه الخطأ إن كان:

أ. الطائر: حيوان يبيض.

ب. الإنسان: حيوان بشريّ.

ج. العلم: نورٌ يقذف في القلب.

د. القدّام: الذي خلفه شيء.

هـ. المربع: شكلٌ رباعيٌّ قائمُ الزوايا.

و. اللبن: مادّة سائلة مغذية.

ز. العدد: كثرةٌ مجتمعةٌ من آحاد.

ح. الماء: سائلٌ مفيد.

ط. الكوكب جرمٌ سماويٌّ منير.

ي. الوجود: الثابت العين.

(٢) من أيّ أنواع التعريف تعريف العلم بأنّه (حصول صورة الشيء في العقل)؟ وتعريف المركّب بأنّه (ما دلّ لفظه على جزء معناه حين هو جزء)؟ وبيّن ما إذا كان الجنس مذكوراً فيها أم لا؟

(٣) من أيّ أنواع التعريف تعريف الكلمة بأنّها (قول مفرد)؟ وتعريف الخبر بأنّه (قولٌ يحتمل الصدق والكذب)؟

(٤) عرّف النحويّون الكلمة بعدّة تعريفات:

أ. لفظٌ وضع لمعنىً مفرد.

ب. لفظ موضوع مفرد.

ج. قول مفرد.

د. مفرد.

فقارن بينها، واذكر أولاها وأحسنها، والخلل في أحدها إن كان.

(٥) لو عرّفنا الأب بأنّه (من له ولد)، فهذا التعريف فاسدٌ قطعاً، ولكن هل تعرف من أيّة جهةٍ فساده؟ وهل ترى يلزم منه الدور؟ وإذا كان يلزم منه الدور أو لا يلزم، فهل تستطيع أن تعلّل ذلك؟

(٦) اعترض بعض الأصوليّين على تعريف اللفظ المطلق المقابل للمقيّد بأنّه (ما دلّ على شايعٍ في جنسه)، فقال: إنّه تعريف غير مطّردٍ ولا منعكس، فهل تعرف الطريق لردّ هذا الاعتراض من أساسه على الإجمال؟ وأنت إذا حقّقت أنّ هذا التعريف ماذا يسمّى، يسهل عليك الجواب، فتفطّن!

(٧) جاء في كتابٍ حديثٍ للمنطق تعريف الفصل بأنّه (صفةٌ أو مجموع صفاتٍ كلّيةٍ بها تتميّز أفراد حقيقةٍ واحدة، من أفراد غيرها من الحقائق المشتركة معها في جنسٍ واحد). انقده واذكر وجوه الخلل فيه على ضوء ما درسته في تعريف الفصل وشروط التعريف.

(٨) إنّ التي نسمّيها بالكلّيات الخمسة كان أرسطو يسمّيها (المحمولات) وعنده أنّ المحمول لابدّ أن يكون من أحد الخمسة، فاعترضه بعض مؤلّفي المنطق الحديث بأنّ هذه الخمسة لا تحتوي جميع أنواع المحمولات، لأنّه لا يدخل فيه مثل (البشر هو الإنسان).

فالمطلوب أن تجيب عن هذا الاعتراض، على ضوء ما درسته في بحث (الحمل وأنواعه) وبيّن صواب ما ذهب إليه أرسطو.

(٩) وعرّف هذا البعض المتقدّم اللفظين المتقابلين بأنّهما (اللفظان اللذان لا يصدقان على شيءٍ واحدٍ في آنٍ واحد) انقده على ضوء ما درسته في بحث التقابل وشروط التعريف.

(١٠) كيف تفكّر بطريقة التحليل العقليّ لاستخراج تعريف الكلمة والمفرد والمثلّث والمربّع؟

(١١) استخرج بطريقة القسمة المنطقيّة الثنائيّة تعريف الفصل تارةً والنوع أخرى.

(١٢) فرّق بين القسمة العقليّة وبين الاستقرائيّة في التقسيمات التفصيليّة الآتية مع بيان الدليل على ذلك:

أ. قسمة فصول السنة إلى: ربيعٍ وصيفٍ وخريفٍ وشتاء.

ب. قسمة أوقات اليوم إلى: فجرٍ وصبحٍ وضحىً وظهرٍ وعصرٍ وأصيلٍ وعشاءٍ وعتمة.

ج. قسمة الفعل إلى: ماضٍ ومضارعٍ وأمر.

د. قسمة الاسم إلى: نكرةٍ ومعرفة.

هـ قسمة الاسم إلى: مرفوعٍ ومنصوبٍ ومجرور.

و. قسمة الحكم إلى: وجوبٍ وحرمةٍ واستحبابٍ وكراهةٍ وإباحة.

ز. قسمة الصوم إلى: واجبٍ ومستحبٍّ ومكروهٍ ومحرّم.

ح. قسمة الصلاة إلى: ثنائيّةٍ وثلاثيّةٍ ورباعيّة.

ط. قسمة الحجّ إلى: تمتّعٍ وقرانٍ وإفراد.

ي. قسمة الخطّ إلى: مستقيمٍ ومنحنٍ ومنكسر.

ثمّ اقلب ما يمكن من هذه التقسيمات إلى قسمةٍ ثنائيّة، واستخرج منها بعض التعريفات لبعض الأقسام، واختر خمسة على الأقلّ.

الأجوبة

ج١: يمكن عرض هذا الجواب من خلال الجدول التالي:

التعريف	وجه الخطأ فيه
أ. الطائر: حيوان يبيض	إذا كان ملاك الطيريّة هو الطيران والتحليق فوق الأرض، فالخفّاش طائر، وهو لا يبيض، إذن فالتعريف غير جامع، و«يبيض» حينئذٍ خاصّةٌ أخصّ بالنسبة للطائر، أمّا إذا كان ملاك الطيريّة الريش، فلا يكون الخفّاش طائراً، ولا خطأ في التعريف من حيث الجامعيّة. وكذلك ـ وبناءً على الملاك الأول للطيريّة ـ يكون غير مانع؛ إذ هناك الكثير من الحيوانات تبيض، مع أنّها لا تحلّق فوق الأرض، وذلك كالضفدع، والأفعى... إلخ.
ب. الإنسان حيوان بشريّ	يلزم من أخذ البشريّ في تعريف الإنسان لازمان: ١. نسبة الشيء الى نفسه، الإنسان بشريّ، حيث إنّ

	الإنسان يرادف البشر، فهما لفظان لهما معنىً واحد. ٢. يلزم الدور، أي: توقّف معرفة الشيء على نفسه.
ج. العلم نور يقذف في القلب	يتمثّل وجه الخطأ في هذا التعريف في أنّه تعريفٌ بالأخفى، وذلك لأنّ النور الذي عرّف به العلم هو النور الحقيقيّ، أي: الوجود، وليس المراد بالوجود مفهومه الذي هو من أعرف المفاهيم وأبدهها، وإنّما المراد به مصداقه الذي هو في غاية الخفاء.
د. القدّام: الذي خلفه شيء	وجه الخطأ في هذا التعريف هو أنّه جاء تعريفاً بالمساوي في الظهور والخفاء، وهذا لازمه الترجيح بلا مرجّح.
هـ. المربّع: شكل رباعيّ قائم الزوايا	هذا تعريفٌ بالأعمّ، وذلك لأنّه غير مانع؛ حيث يدخل فيه المستطيل، فهو شكلٌ رباعيٌّ وقائم الزوايا أيضاً.
و. اللبن: مادّة سائلة مغذّية	التعريف غير مانع؛ لأنّه تعريف بالأعمّ. فالعسل مادّةٌ سائلةٌ مايعةٌ مغذّية، فهل يكون لبناً، وكذلك عصائر الفواكه موادّ سائلةٌ مغذّيةٌ مع أنّها ليست بلبن.
ز. العدد: كثرة مجتمعة من آحاد	هذا التعريف مبنيٌّ على أنّ الواحد هو مبدأ العدد، ومبدأ الشيء ليس منه، وإلّا فالواحد لا يصدق عليه أنّه كثرة، وذلك لأنّه لا يقبل الانقسام، كما هو حال الكثير. وعلى هذا فالتعريف مبتلىً بتكرارٍ لا طائل منه، فالكثرة هي الاجتماع من الآحاد ليس إلّا.
ح. الماء: سائل مفيد	الكلام فيه هو الكلام في تعريف اللبن المتقدّم.

ط. الكوكب: جرمٌ سماويٌّ منير	بيان وجه الخطأ في هذا التعريف يتوقّف على معرفة المراد من الأمرين المذكورين فيه: ١. الجرم. ٢. الإنارة. إذا كان المراد بالجرم هو الجسم سواء كان صلباً كالقمر، أو غازياً كالشمس، فهو تعريف بالأعمّ؛ حيث يدخل في الكواكب ما ليس فيه كالشمس. أما إذا كان المراد به: خصوص الصلب ليس إلّا، فهو تعريف بالمساوي. وإذا كان المراد بالإنارة الإنارة بالمعنى الأعمّ، أي سواء كانت بالواسطة كما هو حال القمر، حيث إنّ إنارته بواسطة انعكاس ضوء الشمس عليه، أو من دون واسطة، كما هو حال إنارة الشمس.
ي. الوجود: الثابت العين	إذا أريد به التعريف الحقيقيّ، فهو مبتلى بالدور، وذلك لأنّ الوجود والثبوت لفظان مترادفان، وأمّا إذا أريد به التعريف اللفظي فلا بأس به، بل هو المراد من تعريف المتكلّمين للوجود بهذا التعريف[1].

ج ٢: أمّا التعريف الأول فلم يذكر فيه الجنس، وإنّما ذكر فيه ما يمكن عدّه خاصّة، بناءً على أنّ العلم كيف نفسانيّ.

وأمّا التعريف الثاني فقد ذكر فيه ما يمكن عدّه جنساً ـ وإن كان مبهماً ـ وهو «ما» أي الشيء الذي، وما بقي من التعريف فهو خاصّة.

وبناء على هذا فالتعريفان رسمان: إلّا أن الأول ناقص والآخر تامّ.

---

(١) بداية الحكمة: ص١١.

ج٣: تعريف الكلمة بأنّها قول مفرد بمنزلة الحدّ التام، فالقول بمنزلة الجنس القريب، والمفرد بمنزلة الفصل كذلك.

أمّا تعريف الخبر فهو رسم تامّ، لأنه تعريف بالجنس والخاصّة؛ حيث احتمال الصدق والكذب، خاصّة للقول الذي هو خبر.

ج٤: الأولى والأحسن من بين التعاريف الأربعة المذكورة للكلمة هو القول بأنّها قولٌ مفرد، وهو التعريف الثالث، وذلك لأنّه يشتمل على الجنس والفصل القريبين، ومن ثمّ فالتعريف تعريف بالحدّ التام، وهو الأصل في التعريف كما مرّ عليك.

وليست التعاريف الأخرى كذلك؛ وذلك لأنّ الأول منها غير مانع، لأنّ كلمة «عبد الله» إذا كانت علماً لشخصٍ، ستكون مفرداً؛ لأنّها لفظ وُضع لمعنى مفرد، وهو الشخص المعيّن، مع أنّها ليست كذلك عندهم، فقد علمت أنّ ملاك التركيب والإفراد عند النحاة، والجهة المعتبرة عندهم إنّما هي الإعراب والبناء. فما كان له إعراب أو بناء واحد، فهو مفرد، وإلّا فمركب. ومن المعلوم أنّ (عبد) له إعراب، و(الله) له إعراب آخر.

ولأنّ الثاني: اشتمل على الجنس البعيد، لا القريب، كما هو حال الثالث الأحسن والأولى. فاللفظ الموضوع جنس بعيد، بينما القول فهو قريب، وذلك لأنّ كلّ قول لفظ، وليس كلّ لفظ قولاً.

ولأنّ الرابع لم يذكر فيه إلّا الفصل القريب، فهو تعريف بالحدّ الناقص.

ج٥: نعم، التعريف فاسد قطعاً، وذلك للزومه الدور؛ حيث يتوقّف معرفة الأب على من له ولد، ويتوقّف تعريف الولد على من له أب. إذن توقّفت معرفة الأب على نفسه، وهذا لازم الدور. أضف الى ذلك: أنّ تعريف أحد المتضائفين بالآخر إنّما هو تعريف بالمساوي، وهذا من الأمور التي تخدش بالتعريف، كما عرفت؛ وذلك لأنّ المتضائفين متكافئان وجوداً وعدماً، وقوّة وفعلاً، ومعرفةً.

ج٦: لقد كان التعريف المذكور للّفظ المطلق لأكثر الأصوليين، حسب ما أفاد صاحب القوانين قدّس سرّه، وأمّا صاحب الإشكال المذكور على التعريف المذكور فهو صاحب الفصول قدّس سرّه، وقد أجيب على هذا الإشكال بأنّ التعريف إنّما هو تعريفٌ لفظيّ، أي شرح الاسم، وقد عرفت أنّ شرح الاسم مشتركٌ لفظيٌّ بين معنيين من التعريف:

١. التعريف اللفظي الذي لا يعدّ من التعريف الحقيقيّ.

٢. التعريف الحقيقيّ الذي يكون للشيء قبل العلم بوجوده.

والشروط التي تذكر للتعريف إنّما هي للحقيقيّ منه، كالاطّراد والانعكاس. والتعريف المذكور ليس كذلك، وإنّما هو تعريفٌ لفظيٌّ للمطلق ليس إلّا؛ قال الآخوند الخراساني قدّس سرّه: «وقد نبّهنا في غير مقام: أنّ مثله شرح الاسم، وهو ممّا يجوز أن لا يكون بمطّردٍ ولا بمنعكس...»[1].

ج٧: يمكن توجيه نقدين للتعريف المذكور للفصل:

الأوّل: القول بأنّ الفصل مجموع صفاتٍ، ينسجم مع الفصل المنطقيّ، لا الحقيقيّ الذي يقال ببساطته، وأنّه يمتنع أن يكون لماهيةٍ واحدةٍ أكثر من فصل.

الثاني: أنّه تعريف بالأعمّ. فالصفة أو الصفات المميّزة، تشمل الخاصّة والفصل، حيث لم يذكر صفة الصفة المميّزة، هل تميّز الأفراد تمييزاً ذاتياً فتكون فصلاً، أم تمييزاً عرضيّاً فتكون خاصّة؟

ج٨: لكي يتّضح الجواب نقول: إنّ مفاد كلام أرسطو، يمكن عرضه من خلال الكلّية الموجبة التالية:

كلّ محمول، كلّي من الكلّيات الخمسة المعروفة: النوع، الجنس، الفصل، العرض العامّ، الخاصّة.

---

(١) كفاية الأصول، مصدر سابق: ص٢٤٣، المقصد الخامس.

كلّ حملٍ صحيحٍ، لابدّ أن يكون المحمول فيه كلّياً من الكلّيات الخمسة الآنفة الذكر.

المستشكل يقول: هناك حمل لا شكّ في صحّته، والمحمول فيه ليس واحداً من الكلّيات الخمسة. إذن عندنا قضيتان:

الأولى: هي مفاد كلام أرسطو: كلّ حملٍ، المحمول فيه أحد الكلّيات الخمسة.

الثانية: وهي مفاد كلام المستشكل: بعض الحمل، المحمول فيه ليس أحد الكلّيات الخمسة.

وسوف يأتيك ـ في الجزء الثاني ـ أنّ الأولى كلّية موجبة، والثانية سالبة جزئية، وأنّ بينهما تناقضاً، فهما إذن لا تصدقان معاً ولا تكذبان كذلك.

الجواب: لا تناقض في البين؛ وذلك لأنّ مجرى الكلّية الموجبة الحمل الشايع الصناعي، لا مطلق الحمل الذاتي الأولي، والمثال المذكور إن كان حملاً فهو حمل ذاتيّ أوّلي، لا يكون المحمول فيه أحد الكلّيات الخمسة المذكورة.

ج٩: التعريف المذكور ليس بجامع؛ حيث خرج من المتقابلين المتضايفان، وذلك لأنّهما يصدقان على شيء واحد، وفي آن واحد، لكن من جهتين. فزيد مثلاً أبٌ وابنٌ في آنٍ واحد، لكنه ليس من جهةٍ واحدةٍ، فهو أبٌ لعمرٍو، وابنٌ لخالدٍ.

ملاحظة: لقد علمت في الأبحاث السابقة: أنّ كثيراً من الأحكام التي تُنسب للألفاظ، إنّما هي للمعاني أوّلاً، ولها ثانياً وبعرض العلاقة الراسخة ما بين اللفظ والمعنى. والتقابل أحد هذه الأحكام التي تُنسب للالفاظ، بينما هي للمعنى أصالةً، وكذلك الكلّية والجزئية، حيث يقسّم البعض اللفظ الى كلّي وجزئيّ.

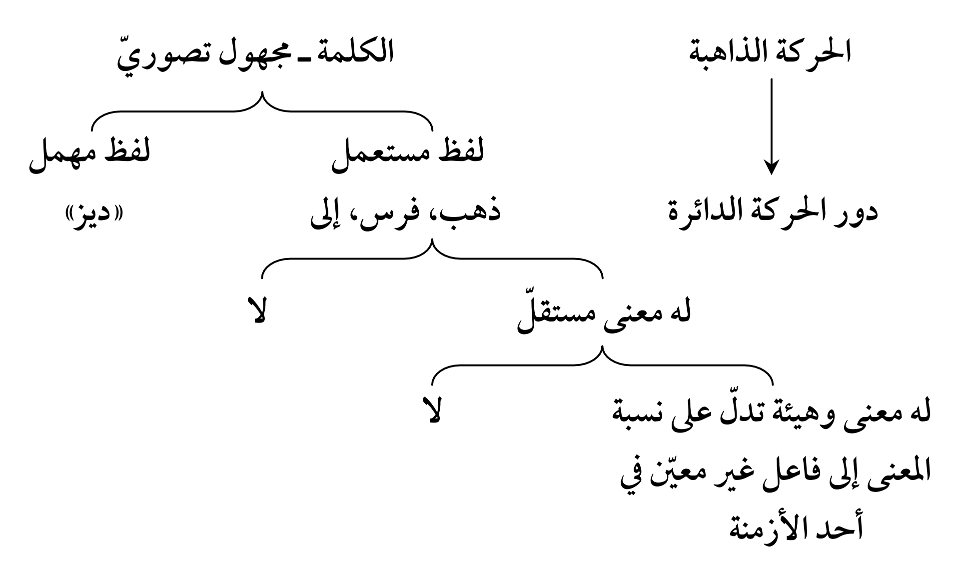
ج١٠: يمكن عرض مراحل التفكير بطريقة التحليل العقليّ، لاستخراج تعريف الكلمات المذكورة من خلال المخطّط التالي، حيث تظهر فيه المراحل مرحلة بعد أخرى.

١. مرحلة توجّه النفس الى الكلمة التي هي المجهول التصوّريّ، حسب هذا

السؤال. وهو الدور الأول.

٢. الدور الثاني: معرفة الجنس أو النوع، ونحن سنبدأ من مرحلة معرفة الجنس، والذي هو اللفظ.

٣. الأدوار التالية سوف يوضّحها المخطّط التالي:



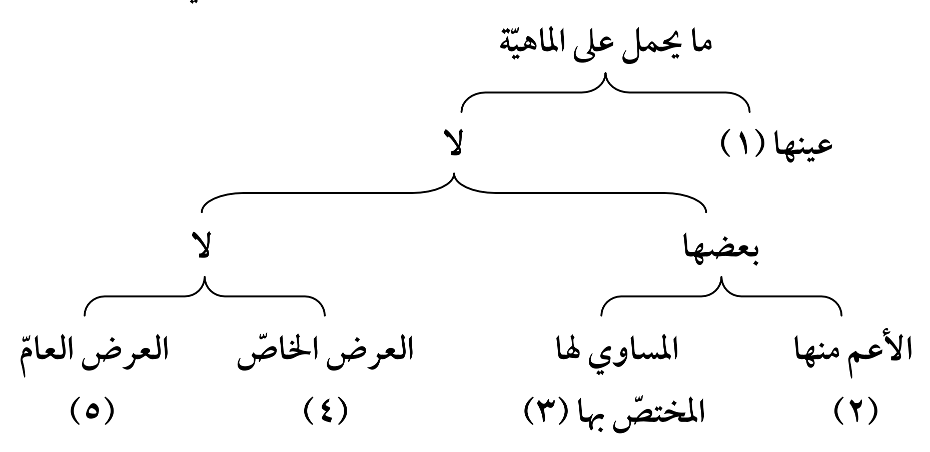
هذه هي آثار الحركة الدائرة بين المعلومات الخاصّة بالمشكل، حيث غربلت وأُبعد ما ليس له دخالة في تعريف الكلمة، كاللفظ المهل، وكاللفظ الذي ليس له معنىً مستقلّ، مثل الحروف، وكاللفظ الذي له معنى مستقلّ إلّا أنه لا هيئة له بالمعنى المذكور، وبهذا يصبح المجهول معلوماً.

الحركة الراجعة: حيث يُجمل التعريف للكلمة التي كانت مجهولة، فتكون: لفظ مستعمل ذو معنى مستقلّ، له هيئة تدلّ على نسبة تامّة ما بين المعنى المستقلّ وفاعل غير معيّنٍ في أحد الأزمنة الثلاثة.

ويمكن اتّباع هذه الخطوات للوصول الى تعريف المفردات المتبقّية.

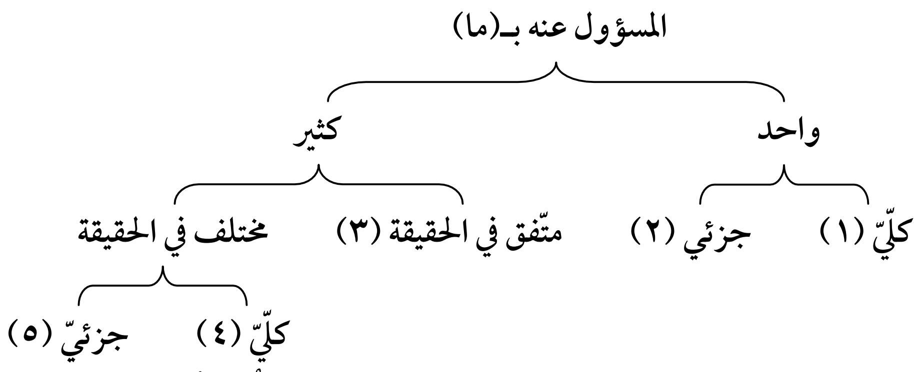
ج١١: أمّا تعريف الفصل فـ: هو جزء الماهية المختصّ بها الواقع في جواب

ما هو. ويمكن عرض طريقة استخراجه من خلال المخطط التالي:



الثالث هو الفصل: فهو جزء الماهيّة لأنّه بعضها، وهو مختصٌّ بها، مساوٍ لها، وذلك لأنّ الماهية ـ كما هو مبحوثٌ في محلّه ـ لا تتألف إلّا من جزئين أحدهما أعمّ منها وهو الجنس، والآخر مختصٌّ بها، وهو الفصل؛ والمختصّ بشيء، لا شكّ هو مساوٍ له، وإلّا فهو خلف كونه مختصّاً. والفصل ممّا يقع في جواب ما هو، كما تقدّم.

وأمّا تعريف النوع فهو: تمام الحقيقة المشتركة بين الجزئيّات المتكثّرة بالعدد فقط، الواقع في جواب ما هو، وهذا ما يمكن بيانه من خلال المخطّط التالي:



أمّا الأوّل فمثاله: الإنسان، والجواب عنه بأنّه: «حيوانٌ ناطقٌ».

أمّا الثاني فمثاله: زيدٌ، والجواب عنه بأنّه: إنسانٌ أو حيوانٌ ناطقٌ.

وأمّا الثالث فمثاله: زيدٌ، وعمرٌو، وخالدٌ... والجواب عنه أن يقال: إنسان.

وأمّا الرابع فمثاله: الفرس، الإنسان، البقر، والجواب عنه: الحيوان.

وأمّا الخامس فمثاله: زيدٌ، عمرٌو، هذا الفرس، هذا الغزال، ويجاب عنه بالحيوان أيضاً.

إذن يجاب عن السؤال بـ«ما هو» بأحد أجوبة ثلاثة: النوع، والجنس، والحدّ التام.

ج١٢:

نوعها	الدليل
أ.استقرائيّة	وذلك لأنه يمكن تكثير الفصول أو تقليلها من خلال اعتبارات أخرى للتقسيم.
ب. استقرائيّة	وذلك لأنّ القسمة العقلية تدور بين النفي والإثبات، أي بين النقيضين، ولا تناقض بين الأمور المذكورة؛ إذ كلّها أمورٌ وجوديّة.
ج. عقليّة	وذلك لأنّها وليدة قسمةٍ ثنائيّةٍ هي التالية: **وقوع الفعل** **في الزمان الماضي** — **لا** **في الحاضر** — **لا** حيث لا يوجد قسمٌ رابع.
د. عقليّة	لما تقدّم في (حـ) فالاسم إمّا معرفة يدلّ على معيّن، أو لا. ولا واسطة بينهما.

هـ. استقرائيّة	حيث ما المانع العقلي من وجود قسمٍ رابعٍ للاسم يكون مجزوماً، إلّا أنّ المتتبّع للأسماء في العربية لم يعثر على غير الأقسام الثلاثة المذكورة. لأن مبدأها القسمة الثنائية المردّدة بين النفي والإثبات.
و. عقليّة	**الحكم الشرعيّ** **يجب (١)** — **لا** **يحرم (٢)** — **لا** **يستحبّ (٣)** — **لا** **يكره (٤)** — **لا «الإباحة» (٥)**
ز. استقرائيّة	إذ لا يمنع العقل من وجود صومٍ مباحٍ وإن كان الموجود في الشريعة هذه الأربعة.
ح. استقرائيّة	نفس الدليل السابق.
ط. استقرائيّة	نفس الدليل السابق.
ي. عقليّة	لأنّها وليدة قسمةٍ ثنائيّة: **الخطّ** **مستقيم** — **لا** **منحنٍ** — **لا**

الفهرس

الباب الأوّل

مباحث الألفاظ

الفصل الأوّل: الحاجة إلى مباحث الألفاظ

الفصل الثاني: الدلالة

الفصل الثالث: تقسيمات الألفاظ

الباب الثاني

مباحث الكلّـيّ

الفصل الأوّل: الكلّي والجزئي

الفصل الثاني: المفهوم والمصداق

الفصل الثالث: النسبُ الأربع

الفصل الرابع: الكلّيات الخمسة

الفصل الخامس: الحمل وأنواعه

الباب الثالث

المُعرِّف وتلحق به القسمة

المقدّمة: في مطلب ما وأيّ وهل ولِمَ

الفصل الأوّل: التعريـف

الفصل الثاني: القسـمة